

هنري برجسون

الأعمال الكاملة



الطاقات الروحية

ترجمة: الدكتور سامي الدروبي







الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٩٧١

هنري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة



# الطائفة البروجية

ترجمة: الدكتور سامي الدروبي





الطَّائِفَةُ الْوَحِيدَةُ







# تقديم

يريد أصدقاؤنا ، منذ زمان بعيد ، أن نجتمع في كتاب واحد ، هذه الدراسات التي ظهرت في مجموعات شتى ، وأصبح معظمها لا يمكن العثور عليه . وكانوا يلفتون نظرنا الى أن أكثر هذه الدراسات قد ترجم وطبع كراسات مستقلة في بلدان مختلفة : فاحداها ( وهي المدخل الى الميتافيزياء ) أصبحت في متناول الجمهور في سبع لغات أو ثمان الا الفرنسية . ومنها محاضرات القيت في الخارج ، ولم تنشر بفرنسا . ومنها محاضرة القيت بالانجليزية ، ولم تظهر بالفرنسية أبدا .

لذلك قررنا الشروع في طبعها ، وهو أمر طالما نصحنا به في كثير من التلطف . وستألف المجموعة من مجلدين : يضم أولهما أبحاثا تتناول مسائل معينة من علم النفس والفلسفة ، وترتد جميعها الى مسألة : **الطاقة الروحية** ، فأسمينا الكتاب بهذا الاسم . ويحتوي الثاني على أبحاث تتصل بالمنهج ، مع مقدمة تشير الى أصول هذا المنهج ، والطريق المتبع في تطبيقاته .

هنري برحبون



## الشعور والحياة

محاضرة هكسلي (١) ، أقيمت في جامعة برمنجهام في أيار ( مايو ) ١٩١١

حين تكون المحاضرة مهداة الى ذكرى عالم من العلماء ، فقد يضايق المحاضر اضطراره الى معالجة موضوع كان يمكن ان يعنى هذا العالم بعض العناية . ولكني لا اشعر امام اسم هكسلي بأي حرج من هذا النوع . بل لعل الصعوبة ههنا ان تعثر على موضوع كان يمكن ان لا يعنى هذا العقل الجبار الذي بعد من اوسع ما انجبت انجلترا خلال القرن الاخير من عقول . ومع ذلك بدا لي ان هذه المسألة الثلاثية ، مسألة الشعور والحياة والعلاقة بينهما ، كان لا بد ان تفرض نفسها اكثر من غيرها على عالم طبيعي كان فيلسوفا . ولما كنت ، من جهتي ، لا اعرف بين المسائل مسألة تفوقها شأنا ، فقد وقع عليها اختياري .

غير اني حين اقدم على هذه المسألة لا اجرؤ كثيرا ان اعتمد على معونة المذاهب الفلسفية . فان الذي يقلق سواد الناس ويؤرقهم ويعذبهم لا يحتل المكان الاول في تأملات المتأفيزيائيين . من اين جئنا ؟ وما نحن ؟ والى اين المصير ؟ تلكم أسئلة حيوية سرعان ما نواجهها لو كنا نتفلسف

---

(١) أقيمت بالانجليزية . وظهرت بهذه اللغة بعنوان « الحياة والشعور » ، في « مجلة هيرن » ، شرين الاول ١٩١١ ، وأعيد طبعها في مجلد بعنوان « بحوث في ذكرى هكسلي » ١٩١٤ . والنص الذي نشره هنا هو تارة ترجمة للمحاضرة الانجليزية ، وتارة توسيع لها .



دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية . الا ان الفلسفة المفرطة في التمدد تضع بيننا وبين هذه المسائل مسائل أخرى ، فتقول لنا : « الا يجب عليكم ، قبل ان تبحثوا عن الحل ، أن تعرفوا كيف تبحثون عنه ؟ ادرسوا اولاً آلية فكريكم ، وفندوا معرفتكم ، ثم انقدوا نقدكم ، فاذا تحققت من قيمة ادانكم ، رايتم أين تستعملونها بعد ذلك » . الا ان هذه اللحظة لن تأتي واأسفاه . وما أدري وسيلة لمعرفة المدى الذي نستطيع بلوغه ، الا ان نبادر الى الطريق ، ونأخذ بالمسير . فاذا كانت المعرفة التي ننشدها مفيدة حقاً ، وكان عليها ان توسع فكرنا ، فان كل تحليل تمهيدي لآلية الفكر لن يزيد على ان يبين لنا استحالة الوصول الى مثل هذا المدى ، لاننا نكون قد درسنا فكرنا قبل ذلك التوسع . ان تفكير الفكر في ذاته قبل الاوان ، يشبط العزم عن المضي ، بينا هو اذا امكن في المسير اقترب من الغاية ، بل ادرك ان الحواجز المذكورة لم يكن معظمها الا سراباً . . . .

ولكن هب الميتافيزيائي لا يدع الفلسفة من اجل النقد ، لا يدع الغاية من اجل الوسائل ، لا يدع الفريسة من اجل الظل . فانه في معظم الاحيان ، حين يصل الى مسألة أصل الانسان وطبيعته ومصيره ، يفض الطرف عن هذه المسألة ، وينتقل الى مسائل يراها أعلى منها ، ويرى ان حل الاولى رهن بها : فيفكر في الوجود بوجه عام ، ويفكر في الممكن والواقع ، وفي الزمان والمكان ، وفي الروح والمادة ، ثم يهبط بعد ذلك ، درجة درجة ، الى الشعور والى الحياة اللذين يريد ان ينفذ الى ماهيتهما . ولكن من ذا الذي لا يرى ان هذه التأملات تكون عندئذ مجردة تماماً ، وانها لا تتناول الاشياء نفسها ، بل الفكرة البسيطة التي يكونها لنفسه عنها قبل ان يدرسها دراسة تجريبية ! غير ان الذي يحدو بالفيلسوف الى التعلق بمنهج غريب هذه الغرابة هو أنه يرضى غروزه ، ويسهل عمله ،

ويوهمه بأنه يصل الى معرفة نهائية . فلما كان يؤدي به الى نظرية عامة جدا ، والى فكرة تكاد تكون فارغة ، فان في امكان الفيلسوف دائما بعد ذلك أن يضع في هذه الفكرة ، بنظرة خلفية ، كل ما تجيء به التجربة ، فيدعى عندئذ انه استبق التجربة بقوة التفكير وحدها ، وانه شمل مقدما ، في مفهوم واسع ، مفاهيم هي اضيق منه في الواقع ، ولكنها الوحيدة التي يصعب تكوينها ، وينفع الاحتفاظ بها ، ويتم الوصول اليها بتعمق الوقائع . هذا ولما لم يكن ثمة شيء أسهل من التفكير تفكيرا هندسيا حول معاني مجردة ، كان في وسعه أن يبني في غير عناء مذهبا كل شيء فيه متماسك ، يفرض نفسه بقوته واحكامه . الا ان هذا الاحكام آت من كوننا عملنا في فكرة تخطيطية صلبة ، بدلا من أن نتبع حواشي الواقع المثنية المتحركة . ليست افضل من هذا فلسفة اكثر تواضعا ، تمضي الى الشيء راسا ، بدون أن تهتم بالمبدأ الذي يبدو ان الشيء متعلق به . ان مثل هذه الفلسفة لن تطمع في اليقين المباشر الذي لا يمكن الا أن يكون موقتا . بل ستمهل . فتكون صعودا تدريجيا الى النور . تحملها تجربة ما تنفك تتسع ، الى احتمالات ما تنفك تملو ، متجهة بهذا اليقين النهائي حدا في آخر المطاف .

واني لا اعتقد ، من جهتي ، أن ليس هناك مبدأ يمكن أن يستخرج منه حل كبريات المسائل استخراجا رياضيا . ولا أرى كذلك واقعة حاسمة تستطيع أن تقطع في هذه المسألة ، كما هو الشأن في الفيزياء والكيمياء . الا أنني المسح في مناطق مختلفة من ساحة التجربة ، طوائف مختلفة من الوقائع ، لا تؤدي احداها الى المعرفة المنشودة ، ولكن تدل على الاتجاه الذي نجدها فيه . وليس يخلو من قيمة أن يملك المرء اتجاها ما ، فكيف اذا ملك عدة اتجاهات . ان هذه الاتجاهات لا بد أن تلتقي في نقطة .



وهذه النقطة هي بعينها النقطة التي نشد . اننا نملك منذ الآن عدداً من **خطوط الوقائع** ، لا تمضي بنا الى المدى الذي نحب ، ولكننا نستطيع ان نعددها بالافتراض . وانما اريد الآن ان اتابع معكم عدداً من هذه الخطوط . ان كل خط من هذه الخطوط لا يؤدي بنا ، بمفرده ، الا الى الاحتمال ، ولكنها تفضي بنا ، لتلاقيها ، الى عدد جم من الاحتمالات نشعر معه ، فيما ارجو ، اننا على طريق اليقين . وسنظل نُقْتَرِبُ من هذا اليقين باستمرار ، بفضل جهد مشترك تتعاون على القيام به الارادات الطيبة . فالفلسفة لن تكون بعد اليوم بناء يشيده فرد ، ولا مذهباً فلسفياً يقيمه مفكر ، بل ستحتل وستقتضي اضافات وتصحيحات وتنقيحات : تتقدم كالعلم الوضعي سواء بسواء ، وتنشأ هي الاخرى بتعاون .

اليكم الاتجاه الاول الذي سنسلكه . متى قلت روحاً فقد قلت شعوراً قبل كل شيء ، فما هو الشعور ؟ لا شك انكم تقدرّون اني لن احاول تعريف امر هو على على هذه الدرجة من العيان ، وعلى هذه الدرجة من دوام الحضور فيما يعاينه كل منا . ولكنني استطيع ، بدون ان اعرف الشعور تعريفاً لا بد ان يكون اغمض منه ، استطيع ان اميزه بصفة هي اظهر صفاته ، فأقول ان الشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء . فلقد يعوز الذاكرة اتساع ، وقد لا تشمل من الماضي الا جزءاً يسيراً ، وقد لا تذكر الا الامور التي وقعت منذ لحظة ، الا انه اما ان يكون هناك ذاكرة واما ان لا يكون ثمة شعور . فالشعور الذي لا يذكر من ماضيه شيئاً ، وينسى نفسه بغير انقطاع ، يفنى ويحيا في كل لحظة ، وهل يعرف اللاشعور الا بهذا ؟ حين كان « ليبنتس » يقول عن المادة انها « روح آتى » كان يعتبرها ، شاء ام ابى ، غير شاعرة . فكل شعور اذن ذاكرة ،

هو بقاء الماضي في الحاضر ، وتجمعه فيه .

ولكن كل شعور فهو استباق للمستقبل . انظروا الى اتجاه فكركم في اي لحظة . انه يهتم بما هو موجود ، ولكنه يهتم به في سبيل ما سيوجد في الدرجة الاولى . ان الانتباه انتظار . ولا يكون شعور بدون شيء من الانتباه الى الحياة . فالمستقبل موجود : يدعونا اليه ، بل يجرنا جراً . وهذا الجذب المستمر الذي يجعلنا نتقدم في طريق الزمان هو السبب ايضاً في اننا نعمل دوماً . فكل عمل جور على المستقبل .

فذكر مالم يعود موجوداً ، واستباق مالم يوجد بعد ، تلکم هي اذن الوظيفة الاولى للشعور . ولو كان الحاضر لحظة رياضية ، لما كان ثمة حاضر بالنسبة الى الشعور . ان اللحظة الرياضية حد نظري صرف ، يفصل الماضي عن المستقبل . ولئن امکن ان نتصور هذا الحد النظري ، فاننا لا نستطيع ان ندركه بحال . فحين يخیل الينا اننا بلغناه ، يكون قد ابتعد عنا ، وانما الذي ندركه بالفعل هو فترة من الديمومة متألفة من قسمين : ماضينا المباشر ، ومستقبلنا الوشيك . فعلى هذا الماضي نحن متكئون ، وعلى هذا المستقبل نحن منعطفون . فالانتكاء والانعطاف هما خاصة الكائن الشاعر . فقولوا ، ان شئتم . ان الشعور هو الصلة بين ما كان وما سيكون ، قولوا انه جسر ملقى بين الماضي والمستقبل . ولكن فيم يفيد هذا الجسر ؟ وما الوظيفة التي خلق لها الشعور ؟

لنتساءل ، في سبيل الاجابة على هذا السؤال ، من هي الكائنات الشاعرة ، والى اي مدى من الطبيعة يمتد ميدان الشعور ؟ وما ينبغي ان نطلب هنا البداة التامة الصارمة الرياضية . والا لم نحصل على شيء . اذ حتى نعلم علم اليقين ان كائنا ما شاعر . لا بد ان نفد فيه ،



ونتحد معه ، ونكون اياه ؛ واني لاتحداكم ان تستطيعوا ان تبرهنوا لي ،  
بالتجربة او بالاستدلال ، على اني ، انا الذي اتحدث اليكم الآن ، كائن  
شاعر . فقد لا اكون الا آلة صنعتها الطبيعة في براعة وحذق ، وجعلتها  
تذهب وتجيء وتلقي محاضرات . حتى الكلمات التي اعلن بها انني شاعر  
قد تكون ملفوفة على نحو غير شعوري . ولكن لا شك انكم تعترفون ان هذا  
غير محتمل ، ان لم يكن مستحيلا . ان بيني وبينكم تشابهاً خارجياً  
بديهياً ، ومن وجود هذا التشابه الخارجي تستنتجون وجود تشابه  
داخلي . ولئن كان البرهان المستند الى التشابه لا يؤدي الى غير الاحتمال،  
فقد يعلو الاحتمال في كثير من الحالات الى حيث يعدل اليقين عملياً .  
فلنتبع اذن دليل التشابه . ولنبحث الى اين يمتد الشعور واين يقف ؟  
يقولون احياناً : « ان الشعور مرتبط عندنا بدماغ . فيجب ان نسند  
الشعور الى الكائنات الحية التي لها دماغ ، وان ننكره على من عداها » .  
ولكنكم سرعان ما تدركون فساد هذا الدليل . فلو صح ان نبرهن على  
هذا النحو ، لجاز ان نقول : « ان الهضم مرتبط عندنا بمعدة . واذن  
فالكائنات الحية التي لها معدة تهضم ، وكل من عداها لا يهضم » .  
وهذا خطأ فادح . اذ ليس من الضروري ان يكون للكائن الحي معدة ، بل ولا  
اعضاء ، حتى يهضم . ان الاميب يهضم مع انه ليس الا كتلة هيولية  
لا تكاد تتميز . ولكن كلما تعقد الكائن الحي وتكامل ، توزع العمل ،  
فأصبح للوظائف المختلفة أعضاء مختلفة ، وتركزت وظيفة الهضم في المعدة  
أو قل بصورة أعم ، في جهاز هضمي يتحسن عندئذ قيامه بعمله . اذ  
لا يكون عليه ان يقوم بعمل غيره . فذلك يمكننا القول ان الشعور مرتبط  
لدى الانسان بدماغ ولا شك ، ولكن ليس يتبع هذا ان الدماغ شيء لا بد  
منه للشعور . واذا هبطنا على سلم السلسلة الحيوانية ، راينا المراكز

العصبية تتبسط ، وينفصل بعضها عن بعض ، ثم رأينا العناصر العصبية أخيراً تختفي ، وتفرق في كتلة جسمية قليلة التميز . أفلا يجب أن نفترض إذن أن الشعور الذي يكون في قمة الكائنات الحية مرتبطاً بمراكز عصبية عظيمة التعقد ، يصاحب الجملة العصبية في هبوطها ، وأنه ، حيث تذوب المادة العصبية في مادة حية غير متميزة ، يتبعثر ويغمض ويقل ، ولكنه لا يزول زوالاً تاماً ؟ نستطيع أن نقول إذن : لعل كل كائن حي شاعر ؛ والشعور ، مبدئياً ، ملازم للحياة . ولكن هل هو كذلك واقعياً ؟ إلا يتفق أن يغفو أو أن يزول ؟ هذا محتمل . واليسكم خطأ آخر من خطوط الوقائع سيفضي بنا إلى هذه النتيجة .

إن الشعور في الكائن الحي الذي نعرفه أكثر من غيره ، يعمل بواسطة دماغ . فلنلقِ إذن نظرة على الدماغ الانساني ، ولنرى كيف يعمل . إن الدماغ جزء من جملة عصبية تحتوي ، عدا الدماغ نفسه ، على نخاع وأعصاب وغير ذلك . وفي النخاع أجهزة معبأة يحتوي كل منها على فعل معين معقد ، مستعد لأن ينطلق ، يحققه الجسم متى شاء ، كتلك الاسطوانات الورقية المثقبة التي يجهزون بها البيانو الميكانيكي ، فتحدد ، مقدماً ، الألحان التي ستعزفها الآلة . إن كل جهاز من هذه الأجهزة يمكن أن يتحرك مباشرة بتأثير سبب خارجي ، فيحقق الجسم على الفور مجموعة من الحركات المتوافقة ، رداً على التنبيه الذي تلقاه . إلا أن هناك حالات لا يحصل فيها المنبه الخارجي ، من الجسم ، على استجابة مباشرة معقدة بعض التعقيد باتجاهه إلى النخاع رأساً ، بل يصعد أولاً إلى الدماغ ، ثم يهبط منه ، ولا يعمل جهاز النخاع إلا بعد أن يكون قد اتخذ الدماغ وسيطاً . فلماذا هذه الدورة ؟ وما لزوم تدخل الدماغ ؟ إننا نحزر ذلك في غير عناء إذا نحن نظرنا إلى البنية العامة للجملة العصبية .



ان الدماغ على اتصال بأجهزة النخاع عامة ، لا بهذا الجهاز أو ذاك منها فحسب . وهو يتلقى أيضا منبهات من كل نوع ، لا هذا أو ذاك من المنبهات فحسب ، فهو اذن مفترق طرق ، يستطيع فيه الاهتزاز الآتي من أي طريق حسي ، ان يدخل في أي طريق حركي . انه موزع يقذف بالتيار الآتي من نقطة من الجسم الى جهاز حركي ينتخب بإرادة . واذن فقد اتضح ان ما يطلبه المؤثر من الدماغ حين يدور هذه الدورة انما هو تشغيل جهاز حركي ينتخب انتخابا ، لا يخضع له خضوعا . ان النخاع يحتوي على عدد كبير من الاجوبة الجاهزة ، يرد بها على السؤال الذي يمكن ان تطرحه الظروف . وتدخل الدماغ يكون باختيار جواب من هذه الاجوبة هو انسبها . فالدماغ اذن عضو اختيار .

وكلما هبطنا على سلم السلسلة الحيوانية راينا الانفصال بين وظائف النخاع ووظائف الدماغ يقل وضوحا ، وراينا وظيفة الاختيار التي تكون في اول الامر مركزة في الدماغ تمتد تدريجيا الى النخاع الذي يكون عددا من الأجهزة اقل ويعبئها في دقة اقل ايضا . حتى اذا وصلنا أخيرا الى حيث الجملة العصبية بدائية ، ومن باب اولى الى حيث لا يبقى عناصر عصبية متميزة ، راينا الاختيار والآلية مختلطين ، وراينا رد الفعل بسيطا حتى ل يبدو شبه آلي . الا انه يظل مع ذلك يتردد ويتلمس ، كما لو كان اراديا . فالاميب الذي ذكرناه منذ لحظة اذا وجد امام مادة يمكن ان يتغذى منها مد اليها استطالات قادرة على ان تمسك بالاجسام الغريبة ، وان تحيط بها . فهذه الارجل الكاذبة اعضاء حقيقية ، ولكنها اعضاء وقتية خلقت للظرف الراهن ، ويتجلى فيها على ما يبدو شيء اولى من الاختيار . والخلاصة اننا اذا هبطنا من اعلى الحياة الحيوانية الى ادناها وجدنا وظيفة الاختيار ، أي وظيفة الرد على منبه معين بحركات لا يتنبأ

بها ، تظل تقوم بعملها ولو في صورة ما تنفك تغمض كلما هبطنا الى ادنى . ذلكم ما نجده على خط الوقائع الثاني . وبهذا تكتمل النتيجة التي وصلنا اليها اولا . لانه اذا كان الشعور ، كما قلنا ، يحفظ الماضي ويسبق الحاضر ، فما ذلك الا لانه مكلف باختيار . فلكي نختار يجب ان نفكر فيما يمكن ان نفعل ، ويجب ان نتذكر النتائج المفيدة او المضرة لما فعلنا من قبل ، اي يجب ان نتنبأ وان نتذكر . ولكن نتيجتنا ، اذ تكتمل ، تقدم لنا ، من جهة اخرى ، جواباً ممكناً على السؤال الذي طرحناه . وهو : هل كل الكائنات الحية شاعرة ، ام ان الشعور لا يشمل الا جزءاً من ميدان الحياة ؟

فاذا كان الشعور يعني الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور هي التقرير ، فمن المشكوك فيه ان نصادف الشعور في الاجسام التي لا تتحرك تحركاً تلقائياً ، وليس عليها ان تتخذ قراراً . والحقيقة انه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزاً كل العجز عن القيام بحركة تلقائية ؛ وملكة التحرك ، حتى في النبات ، اي حيث يكون الجسم ثابتاً في الارض بوجه عام ، اولى بأن تعد غافية من ان تعد غائبة . فهي تستيقظ حين تستطيع ان تكون مفيدة . وفي اعتقادي ان الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق ، الا ان كثيراً منها يتنازل عنها بالفعل — كثيراً من الحيوانات اولا ولا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها من الاجسام ، ولا تحتاج الى التنقل بحثاً عن الغذاء ، ومعظم النباتات ثانياً : ألم يقولوا ان النباتات طفيليات الارض ؟ من المعقول فيما يبدو لي اذن ان الشعور الملازم لكل حي في الاصل ، يغفو حيث لا يكون ثمة حركة تلقائية ، ويشتد حيث تتجه الحياة الى النشاط الحر . وكل منا قد تحقق من هذا القانون في نفسه . فما الذي يحصل في الواقع حين يكف عمل من



اعمالنا عن ان يكون تلقائيا ، ويصبح عملا آليا ؟ يحصل ان الشعور ينسحب منه . فحين نتدرب على عمل من الأعمال مثلا ، نكون في اول الامر شاعرين بكل حركة من الحركات التي نقوم بها . لأنها صادرة عنا . لأنها تنتج عن فرار ونطوى على اختيار . ثم كلما ازداد ارتباط هذه الحركات بعضها ببعض . وأصبح تتنادى آليا . وتعفينا بذلك من التفكير والاختيار . نفص شعورنا بها وزال . ثم ما هي اللحظات التي يبلغ شعورنا فيها أقصى حدنه ؟ هي لحظات التآزم الداخلي التي نتردد فيها بين قراراتين او أكثر . ونشعر ان مستقبلنا هو ما سنفعل . يبدو اذن ان تغير شدة الشعور صعوداً او هبوطاً يقابل ازدياداً او نقصاناً في مبلغ ما ننفق في سلوكنا من اختيار او قولوا من خلق . وكل شيء يحمل على الاعتقاد ان الامر كذلك فيما يتصل بالشعور عامة . فاذا كان الشعور يعني الذاكرة والاسباق . فلان الشعور مرادف للاختيار .

والآن فلنتصور المادة الحية في صورتها الاولى التي ظهرت بها اول الامر . انها مجرد كتلة هيولية ، كتلة الأميب ، نستطيع ان نغير شكلها . ولا تكاد تكون شاعرة . ولكي تنمو هذه الكتلة وتتطور . يفتح امامها طريقان : فاما ان تسير في اتجاه الحركة والعمل ، حركة ما تنفك تزداد نجما ، وعمل ما ينفك يزداد حرية ، وهذا طريق المخاطرة والمغامرة ، ولكنه ايضا طريق الشعور مع درجاته المتزايدة شدة وعمقا ؛ واما ان تنال على الفور كل ما تريد من غير أن تمضي ساعة وراءه ، وهنا حياه مضمونة . هادئة ، بورجوازية ، ولكنها حياة الخدر الذي هو اول ابر من آتار السكون . وسرعان ما يصبح الخدر سباتا ، ويصير لا شعوراً . فانك هما الطريقان اللذان انفتحا امام تطور الحياة . فجزء من المادة الحية سلك الطريق الاول وجزء منها سلك الطريق الثاني . فاما الطريق الاول

فهو على الجملة اتجاه العالم الحيواني ( أقول « على الجملة » لأن كثيراً من الأنواع الحيوانية تتنازل عن الحركة ، فتتنازل ولا شك عن الشعور ) . وأما الطريق الثاني فهو على الجملة اتجاه النباتات ( أقول « على الجملة » لأن الحركة وربما الشعور قد يستيقظان في النباتات عند المناسبات ) .

فاذا نظرنا من هذه الزاوية الى الحياة عند دخولها الى العالم ، رأيناها تأتي معها بشيء يمتاز على المادة الخام . فالعالم الذي ليس فيه حياة يخضع لقوانين حتمية ، فمتى تحققت شروط معينة تصرفت المادة على نحو معين . ولا شيء مما تفعل المادة يند على التنبؤ . ولو كان علمنا كاملاً وكانت قدرتنا على الحساب غير ذات حدود ، لعرفنا مقدماً كل ما سيجري في الكون المادي غير العضوي ، في كتلته وفي عناصره ، كما نتنبأ بخسوف الشمس وكسوف القمر . فالمادة ستكون وهندسة وضرورة . ولكن متى ظهرت الحياة ظهرت الحركة الحرة التي لا يتنبأ بها . فالكائن الحي يختار أو يميل الى الاختيار . ووظيفته هي الخلق . انه في هذا العالم الذي كل ما عداه فيه مجبور ، محاط بمنطقة لا جبر فيها . ولما كان عليه ، حتى يخلق المستقبل ، أن يهييء شيئاً منه في الحاضر ، ولما كانت تهيئة ما سيكون لا تتم الا بالاستفادة مما كان ، كانت الحياة منذ البداية تحاول أن تحفظ الماضي وان تستبق المستقبل ، في ديمومة يجور فيها كل من الماضي والحاضر والمستقبل على الآخر ، وتكون جميعها اتصالاً لا ينقسم . وذلكم هو الشعور نفسه كما رأينا : ذاكرة واستباق . فالشعور اذن ملازم للحياة ، ان لم يكن بالفعل فبالحق .

فالشعور والمادة اذن صورتان من الوجود ، مختلفتان اختلافاً أساسياً،



بل متعارضتان، وهما تتعايشان على صورة من التعايش، وترتبان أمورهما على نحو الانحاء، فأما المادة فهي ضرورة، وأما الشعور فهو حرية. ولكن مهما تعارضتا، فإن الحياة تجد سبيلا إلى المصالحة بينهما. فما الحياة إلا الحرية تتسلل إلى الضرورة وتصرفها وفق مصلحتها. ولو كان الجبر الذي تخضع له المادة لا يستطيع أن يخفف شيئا من صرامته لما أمكنت الحياة. ولكن فلنفرض أن قد كان في المادة، في بعض اللحظات وبعض النقاط، شيء من المرونة... فهناك سيستقر الشعور، يستقر في أول الأمر صغيراً جداً، حتى إذا استتب له المقام أخذ يتسع، وما زال يربى نصيبه حتى يطفى على كل شيء، لأنه أوتى وقتاً، ولأن المقدار الضئيل من اللاجبر ينضاف بعضه إلى بعض، فيؤدي إلى حرية ليست بذات حدود.. على أننا سنجد هذه النتيجة نفسها على خطوط من الوقائع أخرى، ستظهرها لنا في أحكام أشد.

إذا بحثنا في الواقع عما يعتمد إليه جسم حي حتى يقوم بحركات، وجدناه يتبع دائماً منهجاً واحداً قوامه استعمال بعض المواد التي يمكن أن ندعى متفجرات، والتي لا تحتاج حتى تفرقع إلا إلى شرارة بسيطة. كبارود المدفع. وأعني بهذه المتفجرات الأغذية، ولا سيما المواد الثلاثة: مائيات الفحم والشحوم. أن كمية كبيرة من الطاقة الكامنة متجمعة في هذه المواد، ومستعدة لأن تنقلب إلى حركة. والنباتات هي التي استمدت هذه الطاقة من الشمس ببطء وفي تدرج. فالحيوان الذي يتغذى بنبات، أو بحيوان تغذى بنبات، أو بحيوان تغذى بحيوان تغذى بنبات، إنما ينقل إلى جسمه متفجراً صنعتته الحياة بتخزين طاقة شمسية، فإذا قام بحركة كان يطلق الطاقة التي حبست على هذا النحو، وما عليه من أجل ذلك إلا أن يحرك زراً، إلا أن يمس نابض

المسدس مساً ، الا ان يقرب الشراره ، فينطلق المتفجر ، وتحقق الحركة في الاتجاه الذي اختاره . واذا كانت الكائنات الحية الاولى متذبذبة بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية فمعنى ذلك ان الحياء كانت تتولى ، في اوائها ، صنع المتفجر واسنعماله في حركات معا . وكلما كانت النباتات والحيوانات تتميز ، كانت الحياة تنشعب الى فسمين ، وتباعد بين الوظيفتين اللتين كانتا في البدء مجتمعتين ، فهي 'نعنى في الاولى بصنع المتفجر خاصة ، وتعنى في الثانية بتفجيره . ولكن الحياة . سواء نظرنا الى بداية تطورها او الى نهايته ، انما هي في مجموعها عمل ثنائي : تجميع تدريجي وانفاق مفاجيء . فالهم هو أن تجعل المادة تخزن ، بعملية بطيئة شاقة ، طاقة من القوة تصبح فيما بعد طاقة حركية . وكيف تعتمد الى غير هذه الطريقة علة حرة ، غير قادره على ان تحطم الضرورة التي تخضع لها المادة ، قادرة مع ذلك على أن تلوبها . وتريد بالقليل الذي لها من التأثير في المادة ، ان تحصل منها ، في اتجاه ما ينفك بحسن اختياره لها ، على حركات ما تنفك تزداد قوة ؟ انها ستعتمد الى هذه الطريقة بعينها ، فتحاول ان لا يكون عليها الا ان تحرك زراً ، او تقرب شرارة ، فنستفيد على الفور من طاقة خزنتها المادة خلال وقت .

ولكن لعلنا سنصل الى هذه النتيجة نفسها أيضا بمتابعتنا خطأ ثالثاً من خطوط الوقائع ، وذلك بأن ننظر الآن الى التصور الذي يسبق الفعل لدى الكائن الحي ، لا الى الفعل نفسه . ما هي العلامة التي نتعرف بها ، عادة ، الانسان الفاعل ، الانسان الذي يترك طابعه على الحوادث التي تلقيه اليها القادير ؟ هي انه يشمل بنظرة آنية تعاقبا يطول او يقصر . وكلما كبر الجزء الذي يقيم في حاضره من الماضي ، ثقلت الكتلة التي يدفعها الى المستقبل ليقاوم بها الطوارئ التي تنهيا . ان عمله كالسهم ،



فعلى قدر ما نكور تصوره مسدوداً الى وراء ، ينطلق عمله بقوة الى امام . انظروا كيف يتصرف شعورنا بازاء المادة التي يدركها . انه في لحظه واحده من لحظاته يشمل الوف الملايين من الاهتزازات التي هي معافيه بالنسبة للفاده الساكنة ، والتي كان يمكن أن يبدو اولها لآخرها لو اسنطاعت المادة ان تتذكر ماضيا بعيداً لاحد لبعده . حين افتح عيني واغمضها حالا ، فان الاحساس الضوئي الذي اشعر به والذي يحتل لحظة من لحظاتي هو مكثف تاريخ طويل جدا يتعاقب في العالم الخارجي . ان هناك ملايين الملايين من الاهتزازات يعقب بعضها بعضا ، هناك سلسلة من الحوادث لو اردت احصاءها ، مع اعظم اقتصاد ممكن في الوقت . لقضيت في ذلك آلاف السنين : الا ان هذه الحوادث الرتيبة الكابية الكامدة التي يمكن ان تشغل ثلاثين قرنا لمادة تغدو شاعرة بذاتها ، لا تحتل الا لحظة واحدة من شعوري انا القادر على ان يضفها في احساس ضوئي ذي صور والوان . ومثل هذا يقال في كافة الاحساسات الاخرى . ان الاحساس الواقع عند ملتقى الشعور والمادة ، يكثف في الديمومة الخاصة بنا والتي تميز شعورنا ، عصورا طويلة مما يمكن ان نسميه على سبيل المجاز ديمومة الأشياء . الا يجب ان نعتقد ، والحالة هذه، انه اذا كان ادراكنا يضفط حوادث المادة على هذا النحو فهو انما يفعل ذلك حتى يسيطر عليها عملنا ؟ لنفرض مثلا ان الضرورة اللاصقة بالمادة لا يمكن أن تقهر في كل لحظة من لحظاتها الا ضمن حدود ضيقة جدا ، فما عسى ان يفعل عندئذ شعور يريد مع ذلك ان يدخل في العالم المادي عملا حرا ، ولو لم يكن الا العمل اللازم لتحريك زر او توجيه حركة ؟ الا نعد الى هذه الطريقة نفسها ؟ الا ينبغي أن نتوقع ان نحد بين ديمومته وديمومة الأشياء اختلافا عظيما في التور يجعل عددا لا نهاية

له من لحظات العالم المادي قابلاً لأن يقيم في لحظة واحدة من الحياة الشاعرة ، بحيث يتوزع العمل المراد الذين يحققه الشعور في لحظة من لحظاته ، على عدد ضخم من لحظات المادة ، وبذلك يجمع في نفسه اللاتعينات شبه اللانهائية التي تتضمنها كل منها . وبتعبير آخر اليس توتر الديمومة في كائن شاعر مقياساً لقدرته على العمل ، لمقدار النشاط الحر المبدع الذي يستطيع أن يبثه في العالم ؟ اعتقد ذلك . ولكني لا أريد أن ألع على هذه النقطة الآن . وكل ما أريد قوله هو أن هذا الخط الجديد من خطوط الوقائع يفضي بنا إلى النتيجة السابقة نفسها . فالشعور ، سواء أنظرنا إلى الفعل الذي يقرره أم إلى الإدراك الذي يهيئ هذا الفعل ، يبدو لنا في الحالين قوة تنفذ في المادة لتستولي عليها ، وتصرفها لمصلحتها ، وهو يعمل بطريقتين تكمل أحدهما الأخرى : بفعل انفجاري يطلق في لحظة واحدة في الاتجاه المختار ، طاقة جمعتها المادة خلال زمان طويل ، ويعمل ضغطي يجمع في هذه اللحظة الوحيدة العدد الذي لا حصر له من صغيرات الحوادث التي تحققها المادة ، ويلخص بكلمة تاريخاً واسعاً بكامله .

لنتقل بعد هذا إلى النقطة التي تتلاقى عندها خطوط الوقائع المختلفة هذه . أنا نرى ، من جهة ، مادة خاضعة للضرورة ، محرومة من الذاكرة ، أو لا تملك منها إلا المقدار اللازم لتكون جسراً بين لحظتين من لحظاتها ، وكل لحظة من لحظاتها يمكن أن تستنتج من اللحظة السابقة ، فما تضيف أذن شيئاً إلى ما كان موجوداً من قبل في العالم . ومن جهة ثانية نرى الشعور ، أي الذاكرة مع الحرية ، أي سلسلة متصلة من خلق ، في ديمومة فيها نمو حقيقي . ديمومة تستطيل ، ديمومة يحفظ فيها الماضي غير منقسم ، ويكبر كالنبته ، كنبته سحرية تجدد خلق نفسها في



كل لحظة مع صورة أوراقها والأزهار . فاما أن هذين الوجودين - المادة والشعور - متفرعان من منبع واحد ، فهذا ما يبدو لي امراً لا شك فيه . وقد حاولت سابقاً أن أبين أنه إذا كان أحدهما نقيض الثاني ، وإذا كان الشعور هو من العمل الذي يخلق ذاته ويفتني باستمرار ، بينما المادة هي من العمل الذي يضعف أو يهترىء ، فلا المادة ولا الشعور يفسران بذاتهما . ولا أريد أن أعود الآن الى هذه النقطة بل أكتفي بأن أقول لكم انني أرى في تطور الحياة بكامله ، على سيارتنا هذه ، نقاداً من الشعور الخالق في المادة ، جهداً يرمي الى أن يحرر بالبراعة والابتكار شيئاً يظل حبيساً في الحيوان وينطلق نهائياً في الانسان .

من نافل القول أن ندخل في تفاصيل الملاحظات التي أتت ، منذ لا مارك ودارون ، مؤيدة لفكرة تطور الأنواع ، أي تولد بعضها من بعض ، ابتداءً من أبسط الأشكال العضوية . اننا لا نستطيع أن نرفض فرضية أجمع على تأييدها التشریح المقارن ، وعلم الجنين ، وعلم المستحاثات . وقد بين العلم ، من جهة أخرى ، النتائج التي تتجلى بها خلال التطور ضرورة تلاؤم الكائنات الحية مع الظروف التي وجدت فيها . ولكن هذه الضرورة لا تفسر الحركة التي ماتني تصعد بالتنظيم اعلى فاعلى بل تفسر توقفات الحياة عند هذا أو ذاك من الأشكال المحددة . ان جسم الكائن الحي البدائي متلائم كجسمنا مع شروط الوجود ، مادام يستطيع أن يعيش فيها . فلماذا إذن مضت الحياة في طريق التعقد . . تعقداً ما ينفك يزداد خطره ؟ هذا شكل حي نلاحظه اليوم . لقد كان موجوداً منذ أقدم عصور العهد الأركي ، وبقي لا يتغير خلال الأحقاب . فلم يكن من المستحيل على الحياة إذن أن تتوقف عند شكل نهائي . فلماذا لم تكتف بذلك حيثما استطاعت الى عدم الاكتفاء سبيلاً ؟ لماذا سارت ؟ لماذا - لولا أنها تسوقها

وثبة تشق أخطارا ما تنفك تشتد ، نحو نجع ما ينفك يعلو .

من الصعب أن نلقي نظرة على تطور الحياة بدون أن نحس أن هذه الدفقة الداخلية واقع . ولكن لا يجب أن نطن أنها دفعت المادة الحية في اتجاه واحد ، ولا أن مختلف الأنواع مراحل لطريق واحدة ، ولا أن لسير تم بدون عائق . فواضح أن الجهد قد اصطدم ، في المادة التي كان يسعملها ، بمقاومات . وكان لا بد أن ينقسم أثناء الطريق ، وأن يوزع الاتجاهات التي كان يحملها على خطوط تنورية مختلفة . لقد انحرف ، وتقهقر ، وأحيانا توقف ، ولم يظفر بنجاح مؤكد الا على خطين فقط ، كان النجاح جزئيا في أحدهما ، وشبه تام في الآخر . فأما الخط الأول فهو خط الحشرات الأرتروبودية . وأما الخط الثاني فهو خط الحيوانات الفقرية . في نهاية الخط الأول نجد غرائز الحشرات ، وفي نهاية الخط الثاني نجد عقل الإنسان . فيجوز لنا أن نعتقد أن القوة التي تتطور كانت تحمل في ذاتها في البدء غريزة وعقلا ، ولكنهما كانا مختلطين أو متضمنين أحدهما في الآخر .

والخلاصة هي أن الأمور تجري كما لو أن تيارا كبيرا من الشعور يضم امكانيات متداخلة من كل نوع ، قد نفذ الى المادة ، ليحملها على التنظيم وليجعلها أداة حرية مع انها الضرورة بعينها . غير أن الشعور كاد يقع في الفخ . فان المادة تطوقه ، وتعوده على آليتها هي ، وتلقيه في سبات اللاشعور الخاص بها . فالآلية واللاشعور هما القاعدة في بعض خطوط التطور ، ولا سيما خطوط العالم النباتي . ولئن ظلت الحرية اللازمة للقوة التنورية تتجلى هنا فعلا بخلق أشكال غير متنبأ بها هي حقا آثار فنية . فان هذه الأشكال غير المتنبأ بها متى تم خلقها أخذت تتكرر تكررا آليا . والفرد فيها لا يختار . ويتوصل الشعور ، في خطوط

أخرى . الى أن يتحرر تحررا كافيا ليسترد الفرد عاطفة ما . وبالنسالي  
قدرا من الاختيار . ولكن ضرورات الحياة تجعل من قدرة الاختيار مجرد  
مساعد لحاجة الحياة . وهكذا فان الحرية ، من أسفل سلم الحياة الى  
أعلاه . مغلولة بسلسلة كل ما تستطيعه عليها هو أن تمنعها وتوسعها .  
ولكن تظهر بظهور الانسان قفزة مفاجئة . ويتحطم الغل . فمهما يكن  
دماغ الانسان مشابها لدماغ الحيوان فانه يمتاز بهذه الميزة الخاصة وهي  
انه يهيء الوسيلة لمحاربة كل عادة بعادة معاكسة . ومحاربة كل آلية  
بآلية معارضة . وهكذا تستعيد الحرية ذاتها ، بينما تكون الضرورة في حرب  
مع نفسها . فتزداد المادة الى أداة فحسب . فكأنها فرقت لتسود .

اما أن تؤدي جهود الفيزياء والكيمياء مجتمعة الى صنع مادة شبيهة  
بالمادة الحية في يوم من الايام ، فهذا محتمل : ان الحياة تتغلغل تغلغلا ،  
والقوة التي جرت المادة خارج الآلية المحضة ، ما كانت لتؤثر في هذه  
المادة لولا انها قبلت هذه الآلية في أول الأمر . فكذلك مفرق السكة  
الحديدية : انه يلتصق بالخط الذي يريد انتزاع القطار منه . اريد ان  
اقول ان الحياة استقرت ، في بداياتها ، في نوع من المادة كان يشرع في  
صنع ذاته بدونها او كان يمكنه أن يفعل . ولكن المادة بدون الحياة لاتتعدى  
هذا الحد . وعند هذا الحد سيقف ايضا عمل العامل . فسوف  
يستطيعون أن يقلدوا بعض صفات المادة الحية . ولكنهم لن يبتثوا فيها  
الوثبة التي بفضلها تتوالد ، وبفضلها تتطور بالمعنى التحولي لهذه الكلمة .  
وهل الحياة الا هذا التوالد وهذا التطور تتجلى بهما دفقة داخلية ،  
حاجة مزدوجة الى النمو عددا وغنى ، بتكاثر في المكان وتعقد في الزمان ،  
تتجلى بهما الغريزتان اللتان تظهران بظهور الحياة ، وتصبحان بعد ذلك المحركين  
الاساسيين للنشاط الانساني ، أعنى الحب والطموح . اننا نرى امامنا



قوة تعمل ، تحاول ان تتحرر من عوائقها ، وان تتفوق على ذاتها أيضا ، تعطى أولا كل ما تملك ، وتعطى بعد ذلك اكثر مما تملك . فهل تعرف الروح بغير هذا ؟ وما عسى أن تتميز به القوة الروحية عما عداها ، إذا هي وجدت ، ان لم تتميز بالقدرة على أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تحتوى ؟ ولكن يجب ان نحسب حساب العوائق المختلفة التي تصطدم بها هذه القوة اثناء الطريق . ان تطور الحياة ، من اصولها الاولى الى الانسان ، تبعث امام اعيننا صورة تيار من الشعور نفذ في المادة ، كأنه يريد أن يشق لنفسه ممرا باطنيا ، فقام بمحاولات ذات اليمين وذات الشمال ، فاندفع قليلا أو كثيرا الى أمام ، وتحطم على الصخر في معظم الأحيان ، لكنه استطاع في اتجاه واحد على الأقل ، أن ينفذ ، وأن يخرج الى النور ، وهذا الاتجاه هو الاتجاه الذي يؤدي الى الانسان .

ولكن لماذا اندفعت الروح الى هذه المحاولة ، وما الذي كان يعينها من حفر هذا النفق ؟ لعله ينبغي هنا أن نتبع عدة خطوط جديدة من خطوط الوقائع التي سنراها أيضا تلتقي في نقطة واحدة . ولكن ذلك يقتضي الدخول في تفاصيل كثيرة عن الحياة النفسية ، وعن العلاقة النفسية الفيزيولوجية ، وعن المثل الأعلى الأخلاقي ، وعن التقدم الاجتماعي ، فلنمض اذن الى النتيجة مباشرة . لنضع المادة والشعور كلاهما في جانب الآخر : ان المادة هي أولا ما يقسم ويحدد . أما الفكر فانه ، اذا ترك وشأنه ينطوي على تضمن متبادل بين عناصره التي لا يمكن ان نقول اهي وحدة أم كثرة . فالفكر اتصال ، وكل اتصال ينطوي على اختلاط . فلكي يصبح الفكر متميزا ، لا بد له ان يتناثر في كلمات . فنحن لا نحيط بما يدور في فكرنا الا حين نعد الى ورقة فنرصف عليها حدودا كانت متداخلة بعضها في بعض . وهكذا فان المادة تتميز ، وتفصل ، وتحل الى

فرديات تم الى شخصيات ، اتجاهات كانت مختلطة في الوثبة الاصلية للحياة . ثم ان المادة تحرض الجهد ، وتجعله ممكنا . ان الفكر الذي ليس الا فكرا . والاثر الفني الذي لم نزد على ان تصورناه ، والقصيدة التي لم نزد ان حلمنا بها ، كل هذا لا يكلف عناء . وانما الذي يقتضي الجهد هو التحقيق المادي للقصيدة في كلمات ، وللتصور الفني في تمثال او لوحة . والجهد شاق ، الا انه ثمين كذلك ، بل انه لاثمن من الاثر الذي ادى اليه ، فبفضله يستخرج المرء من نفسه اكثر مما فيها ، ويسمو على ذاته . وهذا الجهد ما كان يمكن بدون المادة . فالمادة بالمقاومة التي تبديها وبالطاعة التي نستطيع ان نردها اليها ، هي الحاجز والاداة والحافز في آن واحد . انها تمتحن قوتنا ، وتنطبع بطابعها ، وتهيب بها الى الاشتداد .

ان الفلاسفة الذين تأملوا في معنى الحياة ومصير الانسان لم يلاحظوا ان الطبيعة نفسها تولت افادتنا في هذه الامور . انها تنبئنا بعلامة واضحة انا قد بلغنا مصيرنا . وهذه العلامة هي الفرح . اقول الفرح ولا اقول اللذة . فما اللذة الا حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة ، وهي لا تدل على الاتجاه الذي اندفعت فيه الحياة . اما الفرح فهو ينبىء دائما بأن الحياة قد نجحت ، واتسعت مدى ، ونالت الظفر . ان في كل فرح كبير لرنة من ظفر . فاذا استرشدنا هذه العلامة، واتبعنا هذا الخط الجديد من خطوط الوقائع وجدنا انه حيثما يكن فرح يكن خلق ، وعلى قدر غنى الخلق يكون عمق الفرح . ان الام التي تنظر الى ابنها ، تفرح لانها تشعر بانها خلقتة ، خلقتة جسما وروحا . والتاجر الذي يوسع أعماله ، او رئيس المصنع الذي يرى ازدهار مصنعه ، اهو يفرح للمال الذي يكسب وللشهرة التي ينال ؟

لا شك أن الشهرة والاعتبار شأنا كبيرا فيما يشعر به من ارتياح ، ولكن الشهرة والاعتبار يجلبان له لذات لا فرحا ، أما الفرح الحقيقي الذي يذوقه ، فهو الشعور بأنه أنشأ مشروعاً يسير ، أنه دعا إلى الحياة شيئاً جديداً . انظروا إلى تلك الفرحات الفذة ، فرحة الفنان الذي حقق فكرته ، وفرحة العالم الذي اكتشف أو اخترع . يقول بعض الناس ان هؤلاء يعملون في سبيل المجد ، وان افراحهم العظيمة بنت الاعجاب الذي ينالون . الا انه لخطأ فادح . ان المرء لا يحرص على المدح والمجد الا حين لا يكون واثقاً من انه ظفر . ان المرء لا ينشد الاستحسان الا ليطمئن . وهو لا يحب ان ان يحيط اثره بحرارة الاعجاب الا ليحتفظ له بحيويته التي تكون ناقصة ، كما يلف بالقطن طفل ولد قبل الاوان . اما الواثق ، الواثق ثقة مطلقة ، من انه انتج اثراً قابلاً لان يحيا ، ولان يخلد ، فلا يحفل بالمدح ، وهو يشعر بأنه فوق المجد ، لانه خالق ، ولانه يعرف ذلك ، ولان فرحته التي يحسها لذلك فرحة الهية . فاذا كان ظفر الحياة في كل الميادين هو الخلق ، افلا يجب علينا اذن ان نفترض ان علة وجود الحياة الانسانية هي خلق يتحقق — خلافاً لخلق الفنان أو العالم — في كل لحظة ، لدى كل الناس ، اعني خلق الانسان نفسه بنفسه ، اعني انماء الشخصية بجهد يستمد كثيراً من قليل ، وشيئاً من لا شيء ، وما ينفك يضيف إلى غنى العالم غنى ؟ . .

اذا نظرنا إلى الطبيعة من خارج رايناها ازدهاراً عظيماً لجدة لا يمكن التنبؤ بها . وراينا القوة التي تحركها تخلق هذه الأشكال التي لا نهاية لها من الانواع النباتية والحيوانية . تخلقها بدافع الحب ، لا لشيء ، للخلق ذاته . وهي تخلع على كل نوع من هذه الانواع كل مالا تره الفنى العظيم من قيمة مطلقة . حتى لكأنها تعنى باولها عنايتها بآخرها . وعنايتها



بالإنسان . الا ان صورة الكائن الحي هنا ، متى تمت ، اخذت تتكرر الى غير نهاية ، وافعال هذا الكائن الحي . متى تحققت ، مضت تحاكي نفسها ، وتتردد تردداً آلياً . فيجب ان نفهم من هذه الآلية وهذا التكرار ، اللذين يسودان كل شيء الا الانسان ، اننا هنالك بازاء توقعات ، وان هنالك رديا ليس هو حركة الحياة الى امام . ان وجهة النظر الفنية هامة اذن . ولكنها ليست نهائية . نعم ان تنوع الاشكال واصالتها يدلان على تفتح في الحياة . الا ان الحياة في هذا التفتح الذي يعني جماله قوة ، تظهر كذلك توقفا في وثبتها ، وضعفا مؤقتا عن الاستمرار في المضي الى امام ، كالطفل الذي ينمطف عطفته الرشيقة في آخر الشوط من ترحلقه .

فأعلى من ذلك وجهة النظر الأخلاقية . فلدى الانسان فقط ، ولدى افضل البشر خاصة ، تسير الوثبة الحياتية قدما ، دون ان يعوقها عائق ، وتثبت في هذا الأثر الفني الذي هو الجسم الإنساني ، الذي خلقتة في مسيرها ، تيار الحياة الأخلاقية الذي لا يتوقف عن الخلق . ان الانسان الذي يتكئ دائما على مجموع ماضيه حتى يقوى فعله في المستقبل هو ظفر الحياة الكبير . ولكن الانسان الذي يكون فعله ، القوي في ذاته ، قادرا على ان يقوى كذلك فعل سائر الناس ، وأن يشعل ، هو السمع الكريم ، مواعد كرم وسماحة ، ذلك الانسان هو الانسان الخالق الى أعظم حد . ان كبار الأخلاقيين ، ولا سيما أولئك الذين شقت بطولتهم الخالقة البسيطة طرقا جديدة من الفضيلة ، لتتجلى فيهم حقيقة ميتافيزيائية . انهم ، مهما كانوا في الذروة القصوى من التطور ، اقرب الموجودات الى الأصول ، فنرى فيهم ، بالابصار ، الدفقة الآتية من القرار . فاذا أردنا ان ننفذ بفعل حدسي الى مبدا الحياة نفسه ، فلنتأملهم في انعام نظر ،

ولنحاول ان نحس ، بالتعاطف ، ما يحسون . لكي ننفذ الى سر الاعماق  
ينبغي احيانا ان نرنو الى الذرى . ان النار التي تثوى في مركز الارض  
لا تبين لنا الا على قمم البراكين .

على الطريقين الكبيرين اللذين وجدتهما وثبة الحياة مفتوحين  
امامها ، طريق سلسلة الحشرات الأنثروبودية وطريق الحيوانات الفقرية ،  
ظهر اذن ، في اتجاهين متباعدين ، الغريزة والعقل ، وكانا في اول  
الامر متداخلين . ففي اقصى الخط الاول تقع الحشرات الهيمونبترية  
وفي اقصى الخط الثاني يقع الانسان . وقد ادى التطور في الجهتين ،  
رغم الاختلاف الاساسي في الاشكال التي بلغها ، ورغم التباعد المتزايد  
في الطرق التي اتبعها ، الى الحياة الاجتماعية ، كانه احس بالحاجة الى  
ذلك منذ البدء ، او قل كأن للحياة املا اساسيا اصيلا لا يتحقق تحققه  
الكامل الا في المجتمع . ان المجتمع الذي هو اشراك للطاقات الفردية  
يستفيد من جهود الجميع ، ويسهل الجهد على الجميع . وهو لا يستطيع  
ان يبقى الا اذا اخضع الفرد له ، كما لا يستطيع ان يتقدم الا اذا تركه  
حرا . وهذان شرطان متنافيان يجب التوفيق بينهما . اما عند الحشرة  
فلا يتحقق الا الشرط الاول . فمجتمعات النحل والنمل منظمة تنظيما  
رائعا ، ومتحدة اتحادا مدهشا ، ولكنها ثابتة على حركة ساكنة لا تتغير .  
ولئن كان الفرد فيها ينسى نفسه ، فان المجتمع ينسى ايضا رسالته ،  
وكلاهما يعيش في حالة من السير اثناء النوم ، يدور في دائرة بدلا من  
ان يتقدم الى امام ، نحو نجع اجتماعي اعظم ، وحرية فردية اكمل .  
ولكن المجتمعات الانسانية وحدها هي التي تضع نصب اعينها الغايتين  
معا . وفي نزاعها مع نفسها واحترابها بعضها مع بعض ، تسعى بالحك  
والاصطدام ، الى تدوير الزوايا ، واذابة التعارضات ، وحذف التناقضات ،

وجعل الارادات الفردية تدخل في الارادة الاجتماعية من غير ان تتشوه ،  
وجعل المجتمعات تدخل هي الأخرى في مجتمع أوسع من غير ان تفقد  
اصالتها ولا استقلالها . انه لمشهد مقلق مطمئن معا ، لا نستطيع ان  
نتأمله بدون ان نقول لانفسنا ان الحياة ، ههنا أيضا ، تعمل من خلال  
عوائق لا حصر لها على أن تحقق الفردية والتكامل حتى تنجز من الابتكار  
والجهد اكبر مقدار ، واغنى تنوع ، واسمى صفات .

واذا تركنا الآن خط الوقائع الأخير هذا لنعود الى السابق ، اذا تذكرنا  
أن النشاط النفسي للانسان يضفو على نشاطه الدماغي ، وأن الدماغ  
يختزن عادات حركية لا ذكريات ، وأن وظائف الفكر الأخرى أكثر استقلالا  
من الذاكرة أيضا عن الدماغ ، وأن بقاء الشخصية بل اشتدادها ممكنان  
اذن بل محتملان بعد تحليل الجسم ، الا يجوز لنا ان نقدر أن الشعور في  
مروره بالمادة التي يجدها في هذه الحياة الدنيا ، يسقى كالصلب .  
ويستعد لعمل انجع ، من أجل حياة أخرى أشد ؟ هذه الحياة الأخرى ،  
انصورها أيضا على أنها حياة كفاح ، وضرورة خلق ، اتصورها تطورا  
مبدعا ، يدخلها أحدنا ، بفعل القوى الطبيعية وخذها ، ليحتل في الآفاق  
الروحية الأفق الذي كان يرفعه اليه مقدما ، على هذه الأرض ، بصورة  
امكانية ، الجهد الذي بذله نوعا ومقدارا ، كالمنطاد اذا برح  
الأرض ارتفع الى حيث تؤهله كشافته . اني لاعترف بأن ليس هذا الا  
فرضا . وقد كنا منذ لحظة في مجال الاحتمال ، فأصبحنا الآن في مجال  
الامكان فحسب ، فلنعترف بجهلنا ، ولكن لا نستسلمن للاعتقاد بأنه  
نهائي . اني لا أفهم ، اذا صح وجود حياة أخرى تحياها النفوس ، كيف  
لا نستطيع ان نجد سبيلا الى استكشاف هذه الحياة الأخرى . فلا شيء  
مما يتصل بالانسان يمكن أن يتواري عامداً عن الانسان . ورب معرفة



نحسب أنها بعيدة في اللانهاية ، ثم تكون موجودة الى جانبنا تنتظر أن  
ان نتفضل بتناولها . اذكروا ما حصل بصدد الأجرام السماوية  
التي هي عالم آخر بالنسبة الى سيارتنا . لقد كان أوجوست كونت يصرح  
ان التركيب الكيماوي لهذه الأجرام سيظل مجهولا الى الأبد ، فما انقضى  
على ذلك بضع سنين ، حتى اكتشف التحليل الطيفي ، فاذا بنا اليوم  
نعرف من تركيب النجوم أكثر مما كان يمكن أن نعرفه لو ذهبنا اليها .



## النفس والجسم<sup>(١)</sup>

محاضرة القيت في مجلة « الايمان والحياة » في ٢٨ نيسان ( ابريل ) سنة ١٩١٣ (١)

عنوان هذه المحاضرة هو « النفس والجسم » ، أي المادة والروح ، أي كل ما يوجد ، بل وشيء قد لا يكون موجودا اذا صدقنا تلك الفلسفة التي سنتحدث عنها بعد قليل . ولكن لا تجزعوا . فما في نيتي ان اتعمق طبيعة المادة ، ولا طبيعة الروح . ان في وسع المرء ان يميز شيئين احدهما عن الآخر ، وان يحدد الصلات التي بينهما بعض التحديد ، بدون ان يعرف من أجل ذلك طبيعة كل منهما . فليس في امكاني ، في هذه اللحظة ، ان اعرف كل من حولي من الناس ، ولكني مع ذلك أتميز عنهم ، وأعرف موقفهم مني ، والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالجسم والنفس . فان تحديد ماهية كل منهما أمر يطول ، ولكن معرفة ما يصلهما وما يفصلهما أمر يسير ، لان هذا الاتصال وهذا الانفصال أمران من أمور التجربة .

فما هو أولا ما تقوله بهذا الصدد التجربة المباشرة الساذجة التي يعانيها عامة الناس ؟ ان كل واحد منا هو جسم خاضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر أجزاء المادة : اذا دفعته تقدم ، واذا جذبته تقهقر ،

---

(١) محاضرة القيت في مجله « الايمان والحياة » في ٢٨ نيسان ( ابريل ) ١٩١٣ ، وظهرت هذه الدراسة مع دراسات أخرى لعدد من الكتاب في كتاب بعنوان « المسألة الراهنة » .

واذا رفعته ثم تركته عاد فسقط . غير أن هناك ، الى جانب هذه الحركات التي تحدثها علة خارجية احداثا آليا ، هناك حركات أخرى يبدو انها تأتي من الداخل ، وتمتاز عن الاولى بأنها لا يتنبأ بها ، وتدعى بالحركات « الإرادية » . فما هي علة هذه الحركات ؟ هي ما يدعوه كل منا بكلمة « انا » . وما هي هذه « الأنا » ؟ هي ما يخيّل الينا ، خطأ او صوابا ، انه يصفو من كل جهة على الجسم المنضم اليه ، ويفوقه في الزمان وفي المكان . اما في المكان فلأن جسم كل منا محدود بحجمه ، على حين اننا نمضي بالادراك ، وبالبصر خاصة ، الى أبعد من جسمنا بكثير ، فنبلغ النجوم . واما في الزمان فلأن الجسم مادة ، والمادة موجودة في الحاضر ، وهب الماضي يخلف فيها آثارا ، فان هذه الآثار لا تعد آثارا للماضي الا في نظر شعور يدركها ، ويفسر ما يدرك على ضوء ما يتذكر ، شعور هو الذي يحفظ هذا الماضي ، وما يزال يتلفف به ماسار الزمن ، ويهييء معه مستقبلا يساهم في خلقه .

وما الفعل الارادي نفسه ، الذي ذكرناه منذ لحظة ، الا مجموعة من الحركات تعلمناها في تجارب سابقة ، ولكن توجهها اتجاهها جديدا في كل مرة تلك القوة الشاعرة التي وظيفتها فيما يبدو هي ان لاتنفك تأتي الى الدنيا بجديد ، فهي تخلق جديدا في خارج ذاتها لانها ترسم في المكان حركات لا يتنبأ بها ، ولا يمكن التنبؤ بها ، وهي تخلق جديدا في داخل ذاتها ايضا ، لأن الفعل الارادي يرتد الى الذي اراده ، ويبدل طبع الشخص الذي صدر عنه بعض التبديل ، ويحقق بضرب من المعجزة ، هذا النوع من خلق الذات لذاتها ، حتى لكأن هذا الخلق هو بذاته الغرض من الحياة الانسانية . واذن فنحن ندرك ، عدا الجسم الذي تحده في الزمان اللحظة الحاضرة ، ويحده في المكان الحيز الذي يشغله ، ندرك عدا هذا الجسم



الذي يتصرف تصرف آلة ويرد على المنبهات الخارجية رداً آلياً ، ندرك شيئاً يمتد الى أبعد من الجسم في المكان ، ويدوم عبر الزمان ، ويطلب من الجسم بل يملأ عليه حركات ليست آلية يتنبأ بها ، بل حرة لا يمكن التنبؤ بها . هذا الشيء الذي يصفو على الجسم من كل جهة ، ويخلق أفعالا ويخلق نفسه من جديد ، هو « الأنا » ، هو « النفس » ، هو الروح — مادامت الروح قوة تستطيع ان تستخرج من ذاتها أكثر مما تحوى ، وتعطى أكثر مما تأخذ ، وتهب أكثر مما تملك . ذلكم ما نعتقد اننا نراه . ذلكم هو الظاهر .

يقولون لنا : « حسنا ، لكن هذا الظاهر ليس الا ظاهراً . ولو انعمت النظر ، واصفيتم الى ما يقوله العلم ، لو جدتم أولاً بأنفسكم ان هذه « النفس » التي تزعمون لا تعمل أبداً من غير جسم . فجسمها يرافقها منذ الولادة حتى الموت ، وهبونا سلمنا جدلاً بأنها متميزة عنه حقاً ، فان كل شيء يجري كما لو كانت مرتبطة به ارتباطاً لا انفصام له . هذا شعوركم : انه يزول متى استنشقتم قليلاً من الكلوروفورم ، ويشد متى احتسيتم شيئاً من الكحول أو القهوة . ورب تسم خفيف يؤدي الى اختلالات عميقة في العقل والعاطفة والارادة ، فاذا دام أدى الى جنون ، وهذا ما تخلفه كذلك بعض الأمراض الانتانية . واذا صح اننا لا نقع دائماً على فساد دماغي في أجسام الذين نشرحهم بعد الموت من المجانين ، فاننا نقع على ذلك في معظم الأحيان على الأقل . وحيث لا نرى فساداً ظاهراً فلا شك ان المرض يرجع عندئذ الى فساد كيميائي في الأنسجة . وأكثر من ذلك ان العلم يحدد في تلافيف معينة من الدماغ وظائف معينة للفكر ، كالوظيفة التي ذكرناها منذ لحظة ، وظيفه القيام بحركات ارادية ، فاذا فسدت هذه النقطة أو تلك من المنطقة الرولاندية بين الفص الجبهي والفص

الجداري تبع ذلك فقدان حركات الذراع أو الساق أو الوجه أو اللسان .  
والذاكرة نفسها ، وهي التي تعدونها وظيفة أساسية من وظائف الفكر ،  
قد امكن تحديد بعض مواضعها : ففي أسفل التلفيف الجبهي اليساري  
الثالث تقيم ذكريات الحركات اللفظية ، وفي منطقة تشمل التلفيفين  
الصدغيين اليساريين ، الأول والثاني ، تقيم ذكريات أصوات الكلمات ،  
وفي القسم الخلفي من التلفيف الجداري اليساري الثاني تقيم الصور  
البصرية للكلمات والحروف ، الخ . خطوة أخرى : قلتم ان النفس تضافو  
على الجسم المضافة اليه سواء في الزمان وفي المكان . فلننظر الى  
الأمر فيما يتصل بالمكان . صحيح أن البصر والسمع يذهبان الى أبعد من  
حدود الجسم . ولكن لماذا ؟ لأن ذبذبات آتية من بعيد أثرت في العين  
والأذن ، وانتقلت الى الدماغ ، ثم استحال المؤثر ، هنالك ، في الدماغ ،  
الى احساس سمعي أو بصري . ففي داخل الجسم اذن انما يتم الإدراك ،  
وليس يمتد . ثم فلننظر الى الأمر فيما يتصل بالزمان . تقولون ان الفكر  
يشمل الماضي ، بينا الجسم محدود بحاضر يتجدد بغير انقطاع . ولكن  
هل نتذكر الماضي الا لأن جسمنا يحتفظ منه بأثر ما يزال حاضراً ؟ ان  
الانطباعات التي تحدثها الأشياء في الدماغ تبقى فيه كما تبقى الصور على  
لوحة التصوير . وكما يبقى الصوت على صفحة الاسطوانة . فكما ان  
الاسطوانة تردد اللحن اذا ما أدت الجهاز ، فكذلك الدماغ يحيي الذكرى  
متى حصل الاهتزاز في النقطة التي اختزنت الانطباع . واذن « فالنفس »  
لا تضافو على الجسم لا في الزمان ولا في المكان . . . ثم هل صحيح ان  
هناك نفساً متميزة عن الجسم ؟ لقد رأينا منذ هنيهة ان ثمة تبدلات  
ما تنفك تحصل في الدماغ أو فلنقل ، ان شئنا الدقة في التعبير ، ان ثمة  
تنقلات وتجمعات جديدة تحصل بين الجواهر الفردة والذرات ، فمنها

ما نسميه بالاحساسات ، ومنها ماندعوه بالذكريات ، ومنها ، ولا ريب ، ما يقابل كل الظاهرات العقلية والعاطفية والارادية . اما الشعور فما هو منها الا كالأشعاع من الفوسفور ، وما مثله الا كمثل الخط المضيء الذي يتبع حركة الثقاب اذ نحكه بالحائط في الظلام . فالشعور باضاءته نفسه ان صح التعبير ، يخلق نوعا خاصا من الاوهام الضوئية الداخلية ، فيخيل اليه انه يبدل الحركات ، ويوجهها ، ويخلقها ، وما هو في الواقع الا نتيجة لها . هذا هو قوام الاعتقاد بالارادة الحرة . والحقيقة اننا لو استطعنا ان نرى من خلال الجمجمة ما يجري في دماغ يعمل ، وكان بين ايدينا ادوات اقوى على التكبير من ادواتنا الحالية بملايين ملايين المرات ، نرى بها داخل الدماغ ، فنشهد حركات الجواهر الفردة والذرات والالكترونات التي تتألف منها القشرة الدماغية ، وكنا نملك من جهة اخرى لا ثمة تبين التقابل بين ما هو دماغي وما هو عقلي اعني معجما يسمح بأن نترجم كل حركة من هذه الحركات بلغة الفكر والعاطفة ، لعلمنا كما تعلم هذه النفس المزعومة ، كل ما تفكر فيه ، وكل ما تشعر به ، وكل ما تريده ، وكل ما تحسب انها تفعله بملء حريتها مع انها لاتفعله في حقيقة الامر الا آليا ؛ بل اننا سنعرف ذلك خيرا من معرفتها هي ، لان هذا الذي تسمونه نفسا شاعرة لا يضيء الا جزءا يسيرا من تلك الحركات الداخلية الدماغية ، وليس الا جملة الشرارات الصغيرة التي ترفرف فوق تجمعات معينة للذرات ، فهو لا يرينا تجمعات جميع الذرات ، ولا يطلعنا على الحركات الدماغية الداخلية بكاملها . ان « نفسكم الشاعرة » هذه ما هي الا نتيجة ترى نتائج . اما نحن فسوف نرى النتائج والاسباب جميعا . «

ذلكم ما يقال لنا احيانا باسم العلم . ولكن من البدهي انه اذا كان ما يسمى « علميا » هو ما لوحظ او ما يمكن ان يلاحظ ، هو ما يبرهن



عليه أو يمكن البرهان عليه ، فان هذه النتيجة التي عرضوها علينا ليست من العلم في شيء ، مادمننا في حالة العلم الراهنة لا نرى امكان التحقق منها . نعم انهم يوردون في تأييد ما ذهبوا اليه ان قانون حفظ الطاقة ينكر ان يخلق في الكون اي جزء من القوة أو الحركة مهما هان ، فاذا لم تكن الأمور تجري آليا على نحو ما بينوا ، بل كان ثمة ارادة فعالة تقوم بأعمال حرة ، فقد اخترق اذن قانون حفظ الطاقة . الا ان البرهان على هذا النحو ينطوي على تسليم بما ينبغي البرهان عليه . فما قانون حفظ الطاقة ، وشأنه في ذلك شأن سائر القوانين الفيزيائية ، الا خلاصة ملاحظات أجريت على الحوادث الفيزيائية ، فهو يعبر عما يحدث في ميدان لم يزعم أحد ان فيه هوى أو اختياراً أو حرية ، وانما المهم ان نعرف هل ينطبق هذا القانون ايضاً على الحالات التي يحس فيها الشعور (والشعور على كل حال ملكة تلاحظ وتجرب على نحوها الخاص ) انه يصدد نشاط حر . ان كل ما يظهر مباشرة للحواس أو للشعور ، وكل ما هو موضوع تجربة ، خارجية كانت هذه التجربة أو داخلية ، يجب ان نعده واقعاً مادمننا لم نبرهن على انه ظاهر فحسب . ومما لا شك فيه اننا نشعر بأننا احرار ، وان ذلك هو احساسنا المباشر . فعلى الذين يدعون ان هذا الشعور وهم ان يدلوا ببرهانهم على هذه الدعوى . وهم لا يفعلون شيئاً من ذلك ، لانهم لا يزيدون على ان يشملوا الافعال الارادية ، كما يحلو لهم ، بقانون استخرجوه من حالات لا شأن فيها للارادة . هذا ومن الممكن جداً اذا كانت الارادة قادرة على خلق طاقة ان تكون كمية الطاقة التي تخلقها الارادة هي من الضالة بحيث لا تدركها ادواتنا في القياس ، ثم يكون لها مع ذلك نتائج ضخمة ، مثلها كمثل الشرارة البسيطة التي تفجر مخزناً من البارود . وما أحب ان اتعمق الآن هذه النقطة . اقول

اننا اذا نظرنا الى آلية الحركة الارادية خاصة ، والى عمل الجملة العصبية عامة ، والى الحياة نفسها اخيرا ، وصلنا الى هذه النتيجة ، وهي ان حيلة الشعور الدائمة منذ اوضع اصوله في الاشكال الحية الاولى ، هي ان يوجه الجبر الفيزيائي في الاتجاه الذي يتفق مع غاياته ، او قل هي انه يحتال على قانون حفظ الطاقة بالحصول من المادة على متفجرات ما تنفك تزداد قوة ، وتجدد استعمالا ، فيكفيه عندئذ ان يقوم بفعل يسير جدا ، كحركة الاصبع التي تضغط على زناد المسدس في غير جهد ، حتى يطلق في اللحظة التي يريد ، وفي الاتجاه الذي ينتخب ، اكبر مقدار ممكن من الطاقة المجمعة . والواقع ان الفليقوجين المتوضع في العضلات هو متفجر حقيقي ، وبه تتم الحركة الارادية . ان صنع امثال هذه المتفجرات واستعمالها هما ، فيما يبدو ، الشاغل الاساسي الدائم للحياة ، منذ ظهورها الاول في الكتل الهيولية التي يمكن تغيير شكلها ، حتى ازدهارها الكامل في الكائنات القادرة على القيام بأعمال حرة . على اني اعود فأقول اني لا اريد الآن الحاحاً على هذه النقطة التي عنيت بها طويلا في غير هذا الموضع ، فلأختم اذن هذا الاستطراد الذي كان في وسعي ان استغني عنه ، ولأعد الى ماكنت اقله اولا من اننا لا نستطيع ان نصف رأيا لم يبرهن عليه ، ولا اوحى به التجربة ، بأنه علمي .

وماذا تقول لنا التجربة في الواقع ؟ انها تبين لنا ان حياة النفس ، وان شئت فقل حياة الشعور ، مرتبطة بحياة الجسم ، وان ثمة تضامنا بينهما ، ولا شيء غير ذلك . ولكن هل ثمة من انكر هذه النقطة ؟ الا انه شتان بين ان نقرر ذلك وبين ان نقول ان الدماغ معادل النفسي ، وان في الامكان ان نقرأ في الدماغ كل ما يجري في الشعور المقابل . ان الثوب الذي علق على مسمار متضامن مع هذا المسمار ، فاذا وقع المسمار وقع

هو معه ، واذا اهتز اهتز . واذا كان رأس المسمار حادا تمزق . ولكن ليس ينتج عن هذا أن كل جزء من أجزاء المسمار يقابل جزءاً من أجزاء الثوب ، ولا أن المسمار معادل للثوب ، ولا أن المسمار والثوب شيء واحد . نعم ان الشعور معلق بدماغ ، ولكن ليس ينتج عن ذلك أبداً أن الدماغ يرسم كل تفاصيل الشعور ، ولا أن الشعور وظيفة للدماغ . وكل ما تسمح لنا المشاهدة والتجربة ( أعني العلم ) بتقريره هو أن ثمة علاقة بين الدماغ والشعور .

فما هي هذه العلاقة ؟ ههنا نستطيع أن نتساءل هل قدمت الفلسفة ماكان يحق للناس ان ينتظروه منها . فعلى عاتق الفلسفة انما تقع مهمة دراسة حياة النفس في كافة مظاهرها . فواجب الفيلسوف الذي تدرس بالملاحظة الداخلية ان يغوص الى العمق نفسه . ثم يتابع في عودته الى السطح الحركة التدريجية التي بها يرنخي الشعور ويمتد ، ویتھیا لان ينتشر في المكان . فاذا شهد الفيلسوف هذه الصيرورة التدريجية الى مادة ، ورصد الخطوات التي يبرز فيها الشعور الى الخارج أمكنه على الاقل ان يصل الى حدس غامض لما عسى أن يكون عليه نفاذ الروح في المادة ، وعلاقة الجسم بالنفس . نعم ان هذا الحدس لن يكون الا شعاعاً اول . غير ان هذا الشعاع سيمسك بأيدينا ويوجهنا بين تلك الظواهر الكثيرة التي يعرفها علم النفس وعلم الامراض النفسية . وستفعل هذه الظواهر بدورها على تقويم منهج الملاحظة الداخلية ، اذ تصحح ما عسى ان يكون في التجربة الداخلية من خطأ ، وتكمل ما عسى ان يكون فيها من نقص . وهكذا فاننا بالتردد بين مركزين للملاحظة ، الداخل والخارج ، نصل الى حل للمسألة يقترب من الصحة شيئاً بعد شيء ، وما ادعى انه كامل كما تريد ان تكون حلول الفلاسفة في معظم الاحيان ، وانما اقول



انه يدنو من الكمال باستمرار ، كالحلول العلمية سواء بسواء . ولما كانت  
الدفعة الأولى ستأتي من الداخل ، وكنا ننشد الايضاح الأول من الرؤية  
الداخلية ، فان المسألة تظل مسألة فلسفية ، كما يجب ان تكون .

غير ان الفيلسوف لا يستسهل الهبوط من القمم التي يحلو له ان يقيم  
فيها ، فقد أهاب به أفلاطون أن يتجه الى عالم المثل . وهناك ، بين  
المفاهيم المجردة ، طاب له المقام : ينشرب بينها الخلاف ، ثم يردّها الى  
الصلح ، طوعاً أو كرهاً ، ويقوم في هذا الأفق الممتاز بدور الدبلوماسي  
الراقي . انه يتردد عن الاتصال بالوقائع عاليها فضلاً عن دانيها من أمثال  
الأمراض العقلية : فكأنه يخشى أن تتسخ بها يداه . والخلاصة ان النظرية  
التي كان يحق للعلم ان ينتظرها هنا من الفلسفة ، النظرية المرنة القابلة  
للتكامل ، المنطبقة على جملة الوقائع المعروفة ، لم تشأ الفلسفة او لم تستطع  
أن تقدمها اليه .

وطبيعي أن يقول العالم عندئذ لنفسه : « ما دامت الفلسفة لا تسألني ،  
بالاستناد الى الوقائع والبراهين ، ان احدد التقابل المفروض بين ما هو  
نفسي وما هو دماغي ، على هذا الوجه المعين او ذاك . وفي هذه النقطة  
المعينة او تلك ، فسوف اعمل مؤقتاً كما لو كان هذا التقابل تاماً ، وكما  
لو كان ثمة تعادل بل وحدة . فأنا الفيزيولوجي ، بما املك من وسائل  
المشاهدة والتجريب الخارجيين الخالصين ، لا أرى الا الدماغ ، ولا سلطان  
لي الا على الدماغ ، فسأنهج اذ **كما لو** يكن الفكر الا وظيفة للدماغ .  
وسيكون من شأن ذلك ان نزيد جرائني على السير ، ويضاعف حظي من  
التقدم . فحين لا يعرف المرء حدود حقوقه يفترضها في أول الامر غير  
ذات حدود . » كذلك قال العالم لنفسه ، وكان يمكن ان يكتفي بهذا او  
استطاع ان يستغني عن الفلسفة .

غير ان الفلسفة لا يستغنى عنها ، فكان من الطبيعي ، ريشا يقدم  
الفلاسفة اليه تلك الفلسفة المرنة ، القابلة لان تتكيف وفق التجربة  
الداخلية والخارجية والتي يحتاج اليها العلم ، كان من الطبيعي ريشا يتم  
ذلك ان يقبل من يدي الميتافيزياء القديمة تلك النظرية الجاهزة ، المؤلفة  
من هنا ومن هناك ، التي تنطبق خير انطباق على المنهج الذي كان قد افاد  
منه خيرا كثيرا . ولم يكن له خيار على كل حال . ان النظرية الوحيدة  
الواضحة التي خلفتها لنا ميتافيزياء القرون الثلاثة الاخيرة ، بصدد هذا  
النقطة ، هي ان ثمة موازنة دقيقة بين النفس والجسم ؛ فاما ان النفس  
تعبر عن بعض احوال الجسم او ان الجسم يعبر عن النفس ، او ان الجسم  
والنفس يعبران كلاهما ، بلغتين مختلفتين ، عن اصل واحد ليس بالنفس  
ولا بالجسم ، والدماغى على أية حال من هذه الاحوال الثلاثة يعادل النفسي  
معادلة دقيقة . فكيف توصلت فلسفة القرن السابع عشر الى هذه  
النظرية او هذا الفرض ؟ ليست دراسة تشريح الدماغ ووظائفه هي التي  
اوصلتهم الى ذلك طبعا لان هذه الدراسة لم تكد تبدا في ذلك الحين ،  
ولا هي دراسة بنية الفكر ووظائفه وما يطرأ عليه من اختلال ، لا ، وانما  
استخرج هذا الفرض استخراجا طبيعيا من مبادئ فلسفية عامة تخيلوا  
جلها ان لم يكن كلها ، تأييدا لآمال الفيزياء الحديثة . فان المكتشفات  
التي اعقبت النهضة ، ولا سيما مكتشفات كبلر وجاليلو ، قد اظهرت  
امكان رد المسائل الفلكية والفيزيائية الى مسائل ميكانيكية ، ومن ثم  
كانت تلك الفكرة التي تصور مجموع الكون المادي ، غير العضوي منه  
والعضوي ، على انه آلة كبيرة خاضعة لقوانين رياضية . وكان لا بد عندئذ  
ان تندرج الكائنات الحية عامة ، وجسم الانسان خاصة ، في هذه الآلة ،  
كما تندرج الدواليب في جهاز الساعة ، فعند الانسان غير قادر على ان

يفعل شيئاً لم يحدد من قبل ولا يمكن ان يحسب حساباً رياضياً . وهكذا جردت النفس الانسانية من قدرتها على الخلق ، واصبح من الضروري ، اذا صح وجودها ، ان لا تكون حالاتها المتعاقبة الا تعبيراً ، بالفكر والعاطفة، عن نفس الامور التي يعبر عنها جسمها بالامتداد والحركة . على انديكارت، والحق يقال ، لم يذهب الى هذا المدى ، بل أثر ، لما ذهب من احساس واقعي ، ان يفسح للارادة الحرة بعض المجال ، ولو كان ذلك لا ينسجم تمام الانسجام مع مذهبه العام . ولئن زال هذا المجال بعد ذلك على يد سبينوزا وليبننتس ، رغبة في تحقيق هذا الانسجام ، ولئن قرر هذان الفيلسوفان تقريراً صارماً افتراض الموازنة الدائمة بين حالات النفس وحالات الجسم ، فانهما على كل حال قد ابيا ان يقولوا ان النفس ما هي الا انعكاس الجسم ، او ان الجسم ما هو الا انعكاس النفس كما كان في وسعهما ان يقولوا . ومع ذلك فقد مهدا السبيل لديكارتية مبسطة مضيقة لا تعد الحياة النفسية الا وجها من وجوه الحياة الدماغية ، ولا تعد النفس المزعومة الا مجموع بعض الظاهرات الدماغية التي ينضاف اليها الشعور كما ينضاف الاشعاع الى الفوسفور . ونستطيع في الواقع ان نتبع اثر هذا التبسط التدريجي للميتافيزياء الديكارتية خلال القرن الثامن عشر كله ، فنجد انه على قدر ما كانت هذه الميتافيزياء تضيق كانت تنفذ في الفيزيولوجيا التي كان من الطبيعي ان تجد فيها فلسفة جديدة بان تهب لها ما هي في حاجة اليه من اطمئنان وثقة . وعلى هذا النحو انما اتيج لامثال لامتري ، وهلفتيوس ، وشارل بونه ، وكابانيس من الفلاسفة الذين عرفوا بالتأثر بالديكارتية ان يهبوا لعلم القرن التاسع عشر ماكان في وسعه ان يستغله احسن استغلال من



فلسفة القرن السابع عشر . واذن فان ينتمي العلماء الذين يتفلسفون اليوم حول العلاقة بين ما هو نفسي وما هو جسمي الى نظرية الموازنة فهذا امر افهمه ، لان الميتافيزيائيين لم يقدموا لهم شيئاً آخر . بل اني لا قبل ايضاً ان يفضلوا مذهب الموازنة هذا على كل المذاهب التي يمكن ان يتبع في بنائها هذا المنهج نفسه ، اعني المنهج العقلي ، لانهم يجدون في هذه الفلسفة ما يشجعهم على المضي الى امام . اما ان يقول لنا احدهم ان هذا من العلم ، وان التجربة هي التي تكشف لنا عن وجود موازنة محكمة تامة بين الحياة الدماغية والحياة النفسية ، فاللهم لا . انا سنوقفه آتئذ عند حده ، ونقول له : لك ، يا عالم ، ان تأخذ بهذه النظرية كما يأخذ بها الميتافيزيائي ، الا ان شخصية الميتافيزيائي ، لا شخصية العالم ، هي التي تتحدث عندئذ فيك ، وانت لا تزيد حينذاك على ان ترد اليها ما اعطيناك نحن معاشر الفلاسفة . فهذا المذهب الذي تأتينا به ، نحن نعرفه : من معاملنا خرج ، وبأيدينا صنعناه . هو من بضاعتنا القديمة المفرقة في القدم . واذا كان هذا لا يضر البضاعة طبعاً ، فانه كذلك لا يجعلها احسن البضاعة ، فقد رها على حقيقتها ، ولا تحسب هذا المذهب الذي تم صنعه على ايدينا من قبل ان يتفتح برعم الفيزيولوجيا والسيكولوجيا ، مما يدل على انه بناء ميتافيزيائي ، لا تحسب هذا المذهب نتيجة من نتائج العلم ، موافقة للوقائع ، ويمكن ان تتوافق معها باستمرار .

فهلا حاولنا ان نصوغ لكم علاقة النشاط النفسي بالنشاط الدماغى على نحو ما تبدو هذه العلاقة بعد تحاشي كل فكرة سابقة ، والاكتفاء بما تدل عليه الوقائع ؟ ان مثل هذه الصيغة ، الموقفة بالضرورة ، لن تطمح الى غير الاحتمال . الا ان هذا الاحتمال قابل لان يقوى مع الزمن ، فتصدق الصيغة شيئاً بعد شيء على قدر ما تتسع معرفتنا بالوقائع .

فاعلموا اذن ان انعام النظر في حياة الفكر ، وفي مصاحبها الفيزيولوجي .  
يؤدي بي الى الاعتقاد بأن احساس الناس صادق ، وان في الشعور  
الانساني أكثر مما في الدماغ المقابل بما لا نهاية له . واليكم النتيجة التي  
وصلت اليها على وجه الاجمال : (١)

ان من يستطيع ان ينظر في داخل الدماغ ابان عمله ، وان يتتبع  
ذبذبات الذرات ذاهبة آية ، وان يفسر كل ما تقوم به ، يستطيع ولا شك  
ان يعرف شيئاً مما يجري في الفكر . ولكنه لا يستطيع ان يعرف الا  
شيئاً يسيراً . انه يعرف ما يعبر عنه الجسم باشارات واوضاع وحركات،  
يعرف ما تنطوي عليه الحالة النفسية من فعل يتحقق أو يشرف على  
التحقق ، أما ماعدا ذلك فلن يعرفه . سيكون مثله بازاء الافكار والعواطف  
التي تجري في داخل الشعور كمثل المشاهد الذي يرى كل ما يقوم به  
الممثلون على المسرح من غير أن يسمع كلمة مما يقولون . نعم ، ان لحركات  
الممثلين واوضاعهم ، في ذهابهم وايابهم ، مبررها في المسرحية التي  
يمثلونها ، حتى لقد نتبأ بالحركة اذا نحن عرفنا الكلام . الا ان عكس هذا  
ليس بصحيح ، أي ان معرفة الحركات لا تفيدنا في معرفة المسرحية الا  
قليلاً جداً . ذلك ان الملهاة الرفيعة أغنى من الحركات التي تمثلها . وهكذا  
فانني اعتقد اننا نستطيع ان نعرف ما يجري في الدماغ اذا عرفنا الحالة  
النفسية ( في حالة اكتمال علمنا بالجهاز الدماغي وبالسيكولوجيا ) ولكن  
عكس هذه العملية مستحيل . لأن الحالة الدماغية الواحدة قد تقابل

---

(١) من شاء منكم توسعاً في هذه النقطة فليرجع الى كتابي « المادة والذاكرة » ،  
باريس ١٨٩٦ ( ولا سيما الفصلين الثاني والثالث ) .

طائفة من الحالات النفسية المختلفة التي تناسبها بدرجة واحدة (١). أنا لا أقول - ولتلاحظوا ذلك جيدا - ان أية حالة نفسية يمكن ان تقابل حالة دماغية معينة ، فانكم حين تضعون اطارا لا تدخلون فيه أية لوحة ، فالإطار يحدد اللوحة بعض الشيء لمجرد أنه لا يقبل من اللوحات إلا التي توافقه ، شكلا وأبعادا ، وينبذ ماعدا ذلك ، ولكن يكفي أن يتوفر الشكل ، وتتوفر الأبعاد حتى تدخل اللوحة في الإطار . والأمر على هذا النحو فيما يتصل بالدماغ والشعور . فيكفي أن تكون هذه الأفعال البسيطة - الإشارات والأوضاع والحركات - التي تظهر فيها الحالة النفسية المعقدة ، يكفي أن تكون هي التي يحضرها الدماغ حتى تدخل الحالة النفسية دخولا محكما في الحالة الدماغية . ولكن ثمة طائفة كبيرة من اللوحات المختلفة يمكن أن تدخل كذلك في هذا الإطار نفسه . وينتج عن هذا أن الدماغ لا يحدد الفكر ، وأن الفكر مستقل عن الدماغ ، في جزء كبير على الأقل .

وستسمح دراسة الوقائع بوصف هذا الجانب الخاص من الحياة النفسية ، المرسوم وحده في النشاط الدماغى فى رأى ، وصفا ما ينفك يزداد دقة . انظروا مثلا الى وظيفة الإدراك أو الشم . ان جسمنا ، المندرج فى العالم المادى ، يتلقى تنبيهات يجب عليه ان يستجيب لها بحركات مناسبة ، والدماغ ، بل والمجموعة الدماغية الشوكية عامة ، هما اللذان يهيئان هذه الحركات . ولكن الإدراك شيء آخر تماما (٢) . أو

---

( ١ ) هذا الى ان الحالة الدماغية لا تمثل هذه الحالات المختلفة الا تمثيلا غامضا فظا ، لان كل حالة نفسية معينة ، لشخص معين ، هي فى مجموعها شيء لا يمكن التنبؤ به ، شيء جديد .

( ٢ ) انظر « المادة والذاكرة » الفصل الاول .



انظروا الى وظيفة الارادة . ان الجسم يقوم بالحركات الارادية بفضل بعض الاجهزة المعبأة في المجموعة العصبية ، والتي تنتظر الإشارة حتى تنطلق . والدماع هو النقطة التي تصدر عنها الإشارة ويصدر عنها الانطلاق أيضا . فالمنطقة الرولاندية التي حددت فيها الحركة الارادية ، أشبه بمركز توجيه القطارات حيث يفتح العامل للقطار الواصل السكة التي سيسير فيها ؛ او هي أشبه بجهاز الوصل الذي يصل التيار بآلة من الآلات تنتخب انتخاباً . ولكن هناك شيئاً آخر ، غير أعضاء الحركة وعضو الانتخاب ، هو الانتخاب نفسه . وانظروا اخيراً الى الفكر . اننا حين نفكر يندر الا نتحدث الى انفسنا ، فنخطط حركات الألفاظ المعبرة عن الفكر وقد نجريها بالفعل . ولا بد أن يرسم شيء من هذا في الدماغ . بل ان الآلية الدماغية للفكر لا تقف عند هذا الحد فيما اعتقد . فان وراء حركات التلفظ الداخلية ، وما احسبها ضرورية على كل حال ، شيئاً أرهف هو الأمر الأساسي ، اعني تلك الحركات الناشئة التي تشير رمزاً الى كل الاتجاهات المتعاقبة التي يتجهها الفكر . يجب ان نلاحظ ان الفكر الحقيقي ، العياني ، الحي ، أمر قلما حدثنا عنه علماء النفس الى الآن ، لأنه لا يسلس للملاحظة الداخلية بسهولة ، وما الفكر الذي يحدثوننا عنه الا صورة صناعية للفكر ألفوها بضم عدد من الصور والمعاني بعضها الى بعض . وهيئات أن يؤلف الفكر من صور ومعان ، لان الحركة لا تخلق من أوضاع . ان المعنى وقفة للفكر ، ينشأ حين يبدو للفكر ان يتوقف فترة او ان يرتد الى ذاته بدلا من ان يستمر في طريقه ، كالحرارة التي تنبجس من الرصاصة حين تصطدم الرصاصة بحاجز . فكما ان الحرارة لم تكن موجودة في الرصاصة ، فكذلك المعنى ليس جزءاً من الفكر متمماً له .

ضعوا مثلاً هذه المعاني الثلاثة احدها الى جانب الآخر : حرارة ، حصول ،

رصاصه ، وادخلوا بينها فكرة **الداخلية** التي يعبر عنها حرف الجر (في)،  
فهل يستطيعون بذلك أن تؤلفوا الفكرة التي عبرت عنها بهذه الجملة  
« الحرارة تحصل في الرصاصه » ؟ هيهات ! لان الفكر حركة لا تنقسم .  
وما المعاني التي تقابلها الفاظ الا تصورات تبزغ في الذهن في كل لحظة  
من حركة الفكر ، لو توقف الفكر . وهيهات للفكر ان يتوقف . فدعونا  
اذن من هذه الأبنية الصناعية للفكر . ولننظر الى الفكر نفسه . فماذا  
نجد ؟ نجد ان ليس في الفكر حالات بل اتجاهات ، وان الفكر في جوهره  
تغير . دائم متصل ذو اتجاه داخلي ، يحاول ان يعبر عن نفسه بتغيرات  
ذات اتجاه خارجي ، اي بأفعال وحركات قادرة على ان تمثل في المكان  
حركاته ذاهباً آيماً فتعبر عنها مجازاً ان صح التعبير . ونحن في معظم  
الأحيان لا نأمن هذه الحركات المخططة أو قل المهيأة فحسب لانه لا يعيننا  
في شيء ان نعرفها . ولكننا نضطر الى ملاحظتها حين نطوق فكرنا عن  
كسب نحاول ان ندركه حياً ، وان ننقله حياً كذلك الى نفوس الآخرين .  
فنلاحظ عندئذ ان الألفاظ ، مهما عنيها في انتقائها ، لا تقول ما نريدها على  
ان تقوله ، ما لم يساعدها الوزن والتنقيط والتوقيع على ان تجعل  
القارئ الذي تقوده عندئذ طائفة من الحركات الناشئة ، يرسم منحنيهاً  
من الفكر والعاطفة شبيهاً بالمنحنى الذي نرسمه له . وهذا هو فن الكتابة  
كله . ان هذا الفن شبيه بفن الموسيقى . ولا أعني بالموسيقى الموسيقى  
التي تتجه الى الأذن فحسب ، كما يخيل الينا عادة . فغير الفرنسي مثلاً ،  
مهما تألف أذنه الموسيقى ، لا يفرق بين النثر الذي يراه الفرنسيون  
موسيقياً ، وبين النثر الذي ليس كذلك ، لن يفرق بين النثر الفرنسي  
تماماً والنثر الفرنسي تقريباً ، وهذا دليل على ان المسألة ليست مسألة  
توافق مادي بين الأصوات . والواقع ان فن الكاتب يقوم على ان ينسبنا

انه يستعمل الفاظاً . وانما التوافق الذي ينشده الكاتب هو نوع من التقابل بين ذبذبات فكره وذبذبات حديثه وهو تقابل يبلغ من الكمال ان تموجات فكره تنتقل الى فكرنا نحن محمولة على العبارة ، وعندئذ فلا يكون للفظه على حدة اي شأن ، ولا يكون ثمة الا المعنى المتحرك النافذ في الكلمات ، لا يكون ثمة الا فكران ينبضان معاً على ايقاع واحد . فلا غرض لايقاع الكلام اذن الا ان يمثل ايقاع الفكر . وما ايقاع الفكر الا ايقاع الحركات الناشئة التي ترافقه ولا نكاد نعيها . وهذه الحركات التي يتجلى بها الفكر افعالا في الخارج لا بد ان تنهي في الدماغ ، فكأن الدماغ يكونها مقدماً . انها المرافق الحركي للفكر ، وهي ما قد ندركه اذا استطعنا ان ننفذ الى دماغ يعمل ، لا الى الفكر نفسه .

وبتعبير آخر اقول ان الفكر منصرف الى العمل ، وحين لا يؤدي الى عمل واقعي فانه يرسم عملاً او عدة اعمال ممكنة فحسب ، وهذه الاعمال الواقعية او الممكنة ، التي هي انعكاس الفكر في المكان في صورة ناقصة مبسطة ، والتي تشير الى مفاصل الفكر الحركية ، هي ما يرتسم من الفكر في المادة الدماغية . فالعلاقة بين الفكر والدماغ هي اذن علاقة معقدة مرهفة . واذا سألتهموني ان اصوغها لكم في قانون بسيط ، غير دقيق بالضرورة ، قلت ان الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر باشارات ، فوظيفته هي ان يوميء الى حياة الفكر باشارات ، وان يوميء باشارات ايضا الى الظروف الخارجية التي ينبغي للفكر ان يتلاءم معها . فالنشاط الدماغي هو من النشاط النفسي كحركات عصا رئيس الاركستر من اللحن المعزوف . ان اللحن يصفو على الحركات . وكذلك حياة الفكر تصفو على حياة الدماغ . ولكن الدماغ ، لانه يستخلص من حياة الفكر كل ما يمكن ان يمثل بحركات وان يجسّد في مادة ، لانه نقطة اتصال الفكر بالمادة ،



يضمن تلاؤم الفكر مع الظروف في كل لحظة ، ويصون اتصال الفكر بالوقائع في غير انقطاع . فليس هو اذن ، بالمعنى الاصلي للكلمة ، عضو تفكير ولا عاطفة ولا شعور ، وانما هو يجعل الشعور والعاطفة والتفكير تظل ممتدة على الحياة الواقعية ، قادرة لذلك على القيام بعمل ناجع .  
فقولوا اذا شئتم ان الدماغ هو عضو الانتباه الى الحياة .

ولهذا السبب كان يكفي ان يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو ان الفكر كله تأثر من ذلك . لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم في الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغى عامة في الحياة النفسية . فهل الفكر نفسه ، في مثل هذه الحالة ، هو الذي اختل ام ان الذي اختل هو جهاز اتصال الفكر بالاشياء ؟ حين يهدي مجنون فان تفكيره قد يكون متفقا مع ادق قواعد المنطق . بل انه ليخيل اليكم ، حين تسمعون احداً من مجانين الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، انه لا يخطئ الا لاسرافه في استعمال المنطق . والواقع ان ضلاله ليس ناتجا عن انه يفكر تفكيراً خاطئاً ، بل عن انه يفكر بعيدا عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كمن يحلم . فلنفرض ، مادام هذا معقولا ، ان سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية . فهل يجب ان نعتقد ان السم مضى يصيب التفكير في هذه الخلايا او تلك من خلايا الدماغ ، وان هناك في بعض النقاط المعينة من الدماغ حركات في الذرات تقابل هذا التفكير ؟ كلا . بل المرجح ان الدماغ كله هو الذي أصيب ، كما ان الحبل المشدود كله ، لا جزءاً من اجزائه ، هو الذي يرتخي حين لا تشد العقدة . ولكن كما انه يكفي ارتخاء بسيط في قلس السفينة حتى تأخذ السفينة بالترنح فوق الأمواج ، كذلك يكفي تبدل بسيط في المادة الدماغية حتى يفقد الفكر اتصاله بمجموع الاشياء المادية التي يتكئ عليها عادة ، فيشعر بان الواقع ينسل من تحته ، فيتمايح ويأخذه دوار .

والواقع أن الجنون في كثير من الحالات إنما يبدأ بشعور يشبه الاحساس بالدوار ، فيشعر المريض أنه فقد الاتجاه ، ويقول لك أنه لم يبق للأشياء المادية في نظره ما كان لها قبل ذلك من ثبات وبروز وواقعية . فالنتيجة المباشرة الوحيدة للاختلال الدماغى إنما هي ارتخاء في توتر الفكر أو قل في انتباهه الى الجزء الذى كان يعنيه من العالم . وما الدماغ في الواقع الا مجموعة الأدوات التى تتيح للفكر أن يستجيب لتأثير الأشياء استجابات حركية ينفذها أو يهيم أن ينفذها ، فتضمن ، اذا هي كانت صحيحة ، كمال اتصال الفكر بالواقع .

تلكم هي اذن علاقة الروح بالجسم على وجه الاجمال فيما اظن . ويستحيل عليّ في هذا المجال أن احصي الوقائع والأسباب التى يقوم عليها هذا المفهوم . ولست اطلب منكم مع ذلك أن تصدقوا كلامي بلا برهان . فما العمل ؟ . هناك أولاً وسيلة نستطيع بها ، فيما أرى ، أن نتخلص بسرعة من النظرية التى احاربها : هي أن نبين أن الفرض الذى يدعى وجود تعادل بين الدماغى والنفسى فرض يناقض نفسه بنفسه اذا نحن اخذناه بكل ما فيه من احكام ؛ لأنه يقتضينا أن نسلم في الوقت نفسه بنظريتين متعارضتين ، وأن نستخدم معاً طريقتين تنفي احدهما الأخرى . ولقد حاولت هذا البرهان سابقاً . ولكنه على بساطته يقتضى أن تلقى على المذهب الواقعى والمذهب المثالى نظرات تمهيدية تذهب بنا بعيداً جداً (١) . على انى اعترف أن في وسع أصحابنا أن يصلحوا الأمر ويهبوا لنظرية التعادل مظهر المعقولية متى كفوا عن دفعها في اتجاه المذهب المادى . أضف الى هذا انه اذا كان البرهان النظرى المحض كافياً لبيان بطلان هذه النظرية،

---

( ١ ) سنعرض هذا البرهان في نهاية هذا الكتاب . انظر البحث الاخير .

فانه لا يقول لنا ولا يستطيع أن يقول لنا ما ينبغي أن يحل محل هذه النظرية . بحيث أن التجربة ، آخر الأمر ، هي ما يجب أن تلجأ اليه كما أعلننا ذلك من قبل . ولكن كيف نستطيع أن نستعرض الحالات السليمة والمرضية التي ينبغي لنا عندئذ أن ننظر فيها ونحسب حسابها ؟ أن فحصها جميعاً أمر مستحيل . وتعمق بعضها أمر يطول . وما أعرف للخروج من المأزق الا وسيلة واحدة هي أدرس ، من بين كافة الظواهر المعروفة ، تلك التي تؤيد نظرية الموازنة أكثر من غيرها ، والتي كانت أول ما ثبتت دعوى هذه النظرية ، أعني ظواهر الذاكرة . فإذا استطعت عندئذ أن أبين بكلمتين ، ولو بصورة ناقصة غير دقيقة ، كيف أن انعام النظر في هذه الظواهر يؤدي الى رفض النظرية التي تستعين بها ، وتأييد النظرية التي نقترحها ، كان لهذا وحده ماله من شأن . وإذا لم نملك عندئذ البرهان الكامل ، لأن هذا جد مستبعد ، فإننا سنعرف أين ينبغي أن نبحث عنه ، وهذا ما سنفعله .

ان الوظيفة الوحيدة التي استطاعوا أن يحددوا لها موضعاً في الدماغ هي الذاكرة او ذاكرة الالفاظ على وجه أدق . وقد ذكرت في أول هذه المحاضرة كيف ان دراسة امراض اللغة قد أدت بالباحثين الى تحديد بعض التلافيف المعينة من الدماغ لبعض الاشكال المعينة من الذاكرة الكلامية . ومنذ ان بين بروكا أن نسيان حركات التلفظ بالكلام يمكن ان ينتج عن فساد في التلفيف الجبهي اليساري الثالث من الدماغ ، أخذنا نشهد قيام نظرية أخذة بالتعقد في امراض ذاكرة الالفاظ وشروطها الدماغية . الا ان على هذه النظرية مأخذ كثيرة . حتى لقد أخذ بعض العلماء ممن لا يشك في كفاءتهم ينادي ببطولانها معتمداً على ملاحظة الاختلالات الدماغية التي تصحب امراض اللغة ملاحظة أدق . وقد ذهبت

أنا نفسي ، منذ عشرين عاماً ( وما أقول هذا تباهياً بل لأبين أن الملاحظة  
الداخلية قد تتغلب على مناهج يحسبونها أجدى ) الى ان هذه النظرية التي  
كانت تعد يومذاك معصومة ، محتاجة الى بعض التبديل على الاقل .  
ودعونا من هذا الآن . ان ثمة نقطة اتفق عليها كافة الناس ، وهي أن  
سبب امراض الذاكرة فساد يصيب مواضع من الدماغ معينة في شيء  
من الوضوح يقل أو يكثر ، فأما أولئك الذين يرون أن الفكر وظيفة للدماغ  
أو بوجه عام أولئك الذين يعتقدون بوجود نوع من الموازنة بين عمل الدماغ  
وعمل الفكر فاليك تفسيرهم لهذه النتيجة :

انه على غاية من البساطة . قالوا ان الذكريات تتجمع في الدماغ  
في صورة تبدلات تنطبع على طائفة من العناصر التشريحية : فاذا زالت  
الذاكرة كان مرد ذلك الى أن هذه العناصر التشريحية قد فسدت أو تلفت .  
وقد سبق أن ذكرت لكم تشبيه لوحة التصوير واسطوانة الصوت ، وهذان  
هما التشبيهان اللذان نجدهما في كافة التفسيرات الدماغية للذاكرة .  
فهم يرون أن الانطباعات التي تحدثها الأشياء الخارجية في الدماغ تبقى  
بقاءها على لوحة التصوير أو اسطوانة الصوت . فلو انعمنا النظر في هذين  
التشبيهين ادر كنا ما فيهما من خطأ ، اذ لو صح حقاً أن تكون الذكري  
البصرية لشيء ما انطباعاً خلفه هذا الشيء في الدماغ لما أمكنني أن احتفظ  
لشيء من الأشياء بذكرى واحدة بل بألوف الذكريات بل بملايين الذكريات .  
ذلك أن الشيء مهما يكن بسيطاً وثابتاً ، فان شكله وأبعاده والوانه تتغير  
بتغير النقطة التي انظر اليه منها . فما لم انظر اليه من نقطة واحدة  
لا أحيده منها قيد شعرة ، وما لم تتجمد عيناى في جوفيهما لا تتزحزحان ،  
فان صوراً لا حصر لعدددها ، ولا يمكن أن ينطبق بعضها على بعض ،  
ترسم على شبكيّتي ، وتنتقل الى دماغي واحدة بعد أخرى . هذا اذا



كان الشيء بسيطاً ثابتاً ، فكيف اذا كان شخصاً ، تتغير هيئته ، ويتحرك جسمه ، وتتبدل ملابسه ، ويتبدل كل ما يحوطه في كل مرة انظر فيها اليه ؟ ومع ذلك فمما لا جدال فيه ان شعوري يقدم اليّ صورة وحيدة او شبه وحيدة ، يقدم اليّ ذكرى للشيء او الشخص لا تتغير علمياً . افليس هذا برهانا على ان المسألة ليست مسألة تسجيل آلي ؟ والامر على هذا النحو فيما يتصل بالذكرى السمعية . ان للكلمة الواحدة التي ينطق بها اشخاص مختلفون ، او شخص واحد في لحظات مختلفة ، وفي عبارات مختلفة ، تسجيلات صوتية لا ينطبق بعضها على بعض ، فكيف تكون ذكرى الصوت التي تكاد تكون ثابتة وحيدة ، كيف تكون شبيهة بتسجيل صوتي ؟ الا يكفي هذا الاعتبار وحده لجعلنا نرتاب في امر تلك للنظرية التي تعزو امراض ذاكرة الالفاظ الى فساد او تلف يصيب الذكريات نفسها المسجلة في القشرة الدماغية تسجيلاً آلياً ؟

ومع ذلك فلننظر الى ما يجري في هذه الامراض ؟ انه ليتفق ، حيث يكون الفساد الدماغى خطيراً ، وحيث تكون الذاكرة اللفظية مصابة اصابة بليغة ، ان ترجع فجأة الذكرى التي بدا انها فقدت ، وذلك على اثر تنبيه قوي بعض الشيء ، كأنفعال مثلاً . فهل كان يمكن ذلك لو أن الذكرى مودعة في المادة الدماغية التي فسدت او تلفت ؟ الواقع ان الامور تجري كما لو كان الدماغ يفيد في التذكير بالذكرى لا في الاحتفاظ بها . فاذا اصاب المرء بالآفازيا ، كانت الذكرى لا تزال موجودة ، الا ان المريض يصبح غير قادر على ان يجدها حين يحتاج اليها ، فتراه كأنه يطوف حولها ، ولا يملك القوة على ان يضع اصبعه على النقطة الدقيقة التي ينبغي ان يمسه ، والعلامة الخارجية التي تدل على القوة في الميدان النفسي انما هي الدقة . ولكن الذكرى لا تزال موجودة ! انه يتفق للمريض في بعض الاحيان ، وهو

يستعيز بجمل عن الكلمة التي يظن انها زالت ، ان يستعمل هذه الكلمة نفسها في جملة من تلك الجمل . فالذي ضعف اذن انما هو ذلك الانطباق على الظرف ، الذي يكفله الدماغ ، او قل بوجه اخص ، انه الوظيفة التي تنقل الذكرى الى حيز الشعور بمبادرتها الى رسم الحركات التي تكتمل بها الذكرى افعالا حين تكون في حيز الشعور . انظروا مثلا ماذا نعمل حتى نستذكر اسما علما نسيناه . اننا نجرب كافة حروف الابدية واحدا بعد آخر ، نلفظها في اول الامر سرا ، فاذا لم يكف ذلك عمدنا الى لفظها جهارا . فنحن اذن نتقلب بين كل الاوضاع الحركية المختلفة التي علينا ان نختار منها واحدا ، حتى اذا وقعنا على الوضع المنشود رأينا اللفظة التي نبحت عنها كأنما تنزلق في اطار مهيا لاستقبالها . فهذه الحركات الفعلية او الممكنة هي التي يجب على الجهاز الدماغي ان يكفلها . وهي هي ولا شك ما يصيبه المرض .

وانظروا الآن الى ما نلاحظه في الافازيا التدريجية ، اي في الحالات التي يكون فيها نسيان الالفاظ اخذا بالتفاقم . في مثل هذه الحالات تفيب الالفاظ بوجه العموم ، وفقا لتدرج معين ، حتى لكأن المرض يعرف قواعد النحو : فتأفل الاسماء الاعلام اول من يأفل ، ثم تعقبها الاسماء النكرات فالنعت فالافعال . وهذا ما يبدو لاول وهلة مؤيدا للرأي القائل بتراكم الذكريات في المادة الدماغية ، فتعد الاسماء الاعلام والاسماء النكرات والنعت والافعال طبقات بعضها فوق بعض ، يصيبها التلف واحدة بعد اخرى . ولكن افول الكلمات يتبع هذا التدرج نفسه رغم ان المرض قد يرجع الى اسباب مختلفة كل الاختلاف ، ويأخذ صورا متنوعة كل التنوع ، ويبدا في اي نقطة من المنطقة الدماغية ، ويتسع في أي اتجاه .

فهل كان يمكن ذلك لو أن المرض يتناول الذكريات نفسها ؟ اذن لا بد من تفسير الظاهرة تفسيراً آخر . واليكم التفسير البسيط جداً الذي اراه . لئن كانت الاسماء الاعلام تزول قبل الاسماء النكرات ، وكانت هذه تقيب قبل النعوت ، وكانت النعوت تزول قبل الافعال ، فذلك لان تذكر اسم علم اصعب من تذكر اسم نكرة ، وتذكر اسم نكرة اصعب من تذكر نعت ، وتذكر نعت اصعب من تذكر فعل . وطبيعي بعد ذلك ان تقتصر وظيفة التذكر التي يمدّها الدماغ بالمعونة ، على تذكر الاسهل فالسهل من الاشياء بنسبة ازدياد الفساد الدماغى . وانما يبقى ان نعرف السبب في تفاوت الصعوبة في التذكر . فلماذا كانت الافعال ايسر الكلمات تذكر ؟ السبب في ذلك بسيط ، هو ان الافعال تعبر عن اعمال ، والعمل يمكن ان يعبر عنه بحركات . فالفعل يمكن ان يعبر عنه بحركات مباشرة ، بينما لا يمكن ذلك بالنسبة الى النعت الا عن طريق الفعل الذي ينطوي عليه النعت ، ولا يمكن ذلك بالنسبة الى الاسم الا عن طريقين اثنتين ، طريق النعت الذي يعبر عن صفة من صفاته ، وطريق الفعل الذي ينطوي عليه النعت ، ولا يمكن ذلك بالنسبة الى الاسم العلم الا عن طرق ثلاث ، الاسم النكرة ، والنعت ، والفعل جميعا . واذن فبمضيّننا من الفعل الى الاسم انما نبتعد عن العمل الذي يمكن ان يعبر عنه بحركات مباشرة ، وان يمثله الجسم ، فنضطر الى احتيال ما ينفك يتعقد ، حتى نرّمز بحركة الى الفكرة المعبر عنها بالكلمة التي نبحث عنها ، ولما كانت مهمة تحضير هذه الحركات منوطة بالدماغ ، وكان عمل الدماغ في هذا المضمار يضؤل ويقل ويبسط بنسبة ما تستفحل الاصابة في المنطقة المختصة ، فلا غرابة ان يكون الفساد او التلف الدماغى الذي يجعلنا عاجزين عن تذكر الاسماء الاعلام والاسماء النكرات ، يدع لنا القدرة على تذكر الافعال .

وهكذا نرى ان الوقائع تدل هنا ، كما تدل في كل موضع ، على ان النشاط  
الدماغي ليس معادلا للنشاط النفسي ، وانما هو جزء منه يتجلى بحركات .  
ولكن اذا لم تكن الذكريات مخزنة في الدماغ ، فأين هي تحفظ ؟  
الحق انني لا ادري اي معنى لسؤالنا « أين ؟ » حين لا يكون الحديث عن  
الجسم . التسجيلات الفوتوغرافية تحفظ في علبة ، والتسجيلات الصوتية  
تحفظ في خزانة ، ولكن ما حاجة الذكريات الى مخزن وما هي بالاشياء  
التي تترى وتلمس ، بل كيف يمكن ان يكون لها مخزن ؟ واذا كنتم تصرون  
على تصور مخزن تقيم فيه الذكريات قبلت ذلك شريطة ان يفهم بمعنى  
مجازي صرف ، وقلت في سداجة ان الذكريات موجودة في الفكر . وما انا  
عندئذ بمن يفترض افتراضا ، ويقول بوجود كائن غيبي . اننا ندرك وجود  
الشعور ادراكا مباشرا بديها اكثر من اي شيء آخر . والروح هو الشعور .  
والشعور انما هو الذاكرة قبل كل شيء . انني في هذه اللحظة اتحدث  
اليكم ، والفظ كلمة « حديث » . وواضح ان شعوري يتصور هذه الكلمة  
دفعه واحدة ، والا لما رأى فيها وحدة ولما نسب اليها معنى . ولكني حين  
الفظ الحرف الاخير من هذه الكلمة ، فان الاحرف الاولى تكون قد لفظت ،  
فهي من الماضي بالنسبة الى الحرف الاخير الذي ينبغي ان يسمى عندئذ  
حاضرا . ثم انني لم الفظ هذا الحرف الاخير ( ث ) في برهة واحدة لان  
الوقت الذي استغرقه لفظه ، مهما يكن قصيرا ، قابل لان يقسم الى اجزاء ،  
وهذه الاجزاء هي من الماضي بالنسبة الى جزئها الاخير الذي كان يمكن  
ان يعد عندئذ حاضرا نهائيا لو لم يكن قابلا بدوره لان يحلل الى اجزاء  
ايضا ، بحيث اننا لا نستطيع ، مهما نفعل ، ان نقيم حدا فاصلا بين  
الماضي والحاضر ، ولا بين الشعور والذكرى تبعا لذلك . والواقع انني  
حين الفظ كلمة « حديث » لا يحضر في ذهني اول الكلمة ووسطها وآخرها



فحسب ، بل والكلمات التي سبقتها ، بل وكل ما قد لفظته من الجملة ،  
والا أفلت مني تسلسل الكلام . فاذا فرضنا الآن أن تنقيط الحديث  
كان غير ما هو الآن ، فأمكن أن تبدأ جملتي قبل هذا ، فتشمل الجملة  
السابقة مثلا ، لأمكن أن يكون « حاضري » أكثر امتدادا في الماضي .  
وإذا أوغلنا في هذا الاستدلال ، فافترضنا حديثي يدوم منذ سنين ، منذ  
بزغ في الشعور ، وأنه يتتابع في جملة وحيدة ، وأن شعوري منفصل  
عن المستقبل انفصالا كافيا ، وغير مهتم بالعمل الى حد كاف أيضا ،  
بحيث لا يستعمل الا في ادراك معنى العبارة فقط ، لكان تفسير الاحتفاظ  
التام بهذه الجملة الوحيدة لا يقتضينا أكثر مما يقتضينا تفسير بقاء  
الاحرف الاولى من كلمة « حديث » حين اللفظ الحرف الاخير منها . ما  
أحب حياتنا الداخلية بكاملها الا شيئا شبيها بجملة وحيدة بدانها منذ  
بزغ فينا الشعور ، جملة تفصل أجزاءها شولات ، ولكن لا تقطعها  
نقط أبدا . فانا اعتقد اذن أن ماضينا كله موجود تحت الشعور ، أي  
موجود على نحو لا يكون لشعورنا فيه من حاجة ، كيما يكشف عنه ،  
لأن يخرج من ذاته ، ولا أن يضيف الى ذاته شيئا غريبا عنه : ليس عليه  
كيما يدرك ادركا متميزا كل ما يحتوي او قل كل ما هو ، الا ان يزيح  
عائقا ، ويرفع حجابا . وما أنفعه من حاجز وما أئمنه من حجاب !  
والدماغ هو الذي يقدم لنا هذه الخدمة ، فيجعل انتباهنا دائم الاتجاه  
الى الحياة . والحياة تنظر الى أمام . ولا تلتفت الى وراء الا على قدر  
ما يكون الماضي عوننا على توضيح المستقبل وتهيئته . ان حياة الفكر هي  
التمركز حول الفعل الذي ينبغي تحقيقه ، فهي اذن الاتصال بالاشياء  
بواسطة جهاز يستخلص من الشعور كل ما ينفع العمل ، ويلف بالظلام  
أكثر ما عدا ذلك . تلکم هي وظيفة الدماغ في عملية التذكر . انه لا يفيد

في الاحتفاظ بالماضي ، بل باخفاء هذا الماضي أولاً ، و اظهار النافع منه في العمل بعد ذلك . وتلكم هي أيضا وظيفة الدماغ بازاء الفكرة عامة . انه يستخلص من الفكر كل ما يمكن ان يتجلى بحركة ، ويدخل الفكر في هذا الاطار المتحرك ، ليضطره بذلك الى ان يحد نظره في الغالب ، ولكنه يضطره بذلك ايضا الى ان يكون ناجع الفعل . ومعنى هذا ان الفكر يصفو على الدماغ ، وان النشاط الدماغي لا يقابل الا جزئيا يسيرا من النشاط النفسي .

ولكن معنى هذا ايضا ان حياة الفكر لا يمكن ان تكون نتيجة لحياة الجسم ، وان الامور كلها تجري كما لو كان الفكر يستخدم الجسم لا اكثر ، وانه لا يسوغ لنا والحال هذه ان نفترض ان الجسم والروح مرتبطان احدهما بالآخر ارتباطا لا انفصام له . وطبيعي انني لن اقطع ، في نصف الدقيقة الباقية ، برأي في مسألة هي اخطر ما يمكن ان تطرحه الانسانية من مسائل على الاطلاق . ولكنني لا استطيع كذلك ان اتهرب منها . من اين اتينا ؟ وماذا نعمل هاهنا على هذه الارض ، والى اين المصير ؟ اذا كان صحيحا ان ليس لدى الفلسفة ما تجيب به على هذه الاسئلة الهامة الحيوية ، او كانت غير قادرة على ان توضحها بالتدرج كما توضح مسألة بيولوجية او تاريخية ، اي اذا كانت لا تستطيع ان تجعلها تستفيد من تجربة ما تنفك تعمق ، وملاحظة للواقع ما تني تدق ، اذا كان عليها ان تقتصر على مهاجمة اولئك الذين ينكرون الخلود لأسباب مستمدة مما يفرضونه للنفس والجسم من ماهية ، لأن لنا ان نقول ما قاله باسكال . مع تغيير في المعنى : ان الفلسفة كلها لا تستحق عناء ساعة . ولكن لئن كان الخلود لا يمكن ان يبرهن عليه برهنة تجريبية لان كل تجربة انما تتناول مدة محدودة ، ولان الدين حين يتحدث عن الخلود انما يعتمد على

الوحي المنزل فانه لامر هام ان نستطيع منذ الآن ان نقرر على ارض التجربة ان البقاء الى زمن ما ممكن بل محتمل . وندع لغير الفلسفة امر القطع بأن هذا الزمن محدود او غير محدود . واعتقد ان المسألة الفلسفية المتعلقة بمصير النفس ، اذا اقتصرنا فيها على هذه الاجزاء المتواضعة ، ليست مستحيلة الحل . هذا دماغ يعمل . وهذا شعور يحس ويفكر ويريد . لو كان عمل الدماغ يقابل مجموع الشعور كله ، وكان ثمة تعادل بين الدماغي والنفسي ، لأمكن ان يتبع الشعور مصائر الدماغ ، وأن يكون الموت نهاية كل شيء ، والتجربة على اي حال لا تقول خلاف ذلك ، ويكون على الفيلسوف الذي يعتقد ببقاء النفس بعد الموت ان يعتمد على ابيّة ميتافيزيائية ما اسرع ما يمكن ان تنهار . اما اذا كانت الحياة النفسية . كما حاولنا ان نبرهن على ذلك ، تضافو على الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على ان يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجري في الشعور فان البقاء بعد الموت يصبح عندئذ معقولا جدا . بحيث يقع واجب البرهان بعدئذ على عاتق من ينكر لا على عاتق من يدعي . لان الباعث الوحيد الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى . ولا يكون لهذا الباعث من قيمة اذا كان استقلال جل الشعور ، ان لم يكن كله . عن الجسم . ظاهرة مرئية هي الاخرى . اننا حين نعالج مسألة البقاء على هذا النحو ، فننزلها من القمم التي وضعتها فيها الميتافيزياء التقليدية ونهبط بها الى ساحة التجربة ، نتنازل ولا شك عن الحصول على حل نهائي دفعة واحدة . ولكن ماذا تريدون ؟ انه لا بد في الفلسفة من الاختيار بين طريقتين : طريقة الاستدلال العقلي المحض الذي يرمي الى نتيجة نهائية فما يتكامل لانه يفترض لنفسه الكمال ، وطريقة الملاحظة الصابرة التي تؤدي الى نتائج تقريبية فحسب ، الا انها قابلة لان تصحح

وتكمل باستمرار . أما الطريقة الاولى ، فلأنها أرادت ان تأتينا باليقين دفعة واحدة ، قضت علينا بأن نظل أبدا في احضان الاحتمال بل الامكان المحض ، اذ قلما تعجز عن البرهان على زايين متعارضين ، كلاهما منسجم وكلاهما ممكن بدرجة واحدة . وأما الطريقة الثانية فانها لا تهدف في اول الامر الى غير الاحتمال ، ولكنها ، اذ تعمل على أرض يزداد فيها الاحتمال الى غير نهاية ، تفضي بنا شيئا فشيئا الى حالة تكاد تعدل اليقين . بين هاتين الطريقتين في التفلسف تم اختياري انا . وكم يسعدني ان اوفق الى المساهمة ، ولو قليلا ، في توجيه اختياركم .





## «أشباح الأحياء» و «البحوث الروحية»

محاضرة القيت في « جمعية البحوث الروحية » ، لندن ٢٨ ايار ( مايو ) سنة ١٩١٢

دعوني اولاً اعلن لكم عظيم شكري على الشرف الذي اوليتموني اذ ناديتهموني الى ترؤس جمعيتكم . وما أنا بالمستحق لهذا الشرف مع الاسف . فاني لا اعرف شيئاً عن المواضيع التي تعنون بها الا عن طريق القراءة ، فما رايت بنفسي شيئاً ، ولا لاحظت شيئاً . وما ادري كيف يسوغ ان تجعلوني خلفاً لرجال بارزين تعاقبوا على هذا المنصب وكانوا قد وقفوا انفسهم على هذه الدراسات نفسها التي تقفون عليها انفسكم . لعلكم « بالاستشفاف » او « التخاطر » شعرتهم ، من بعد ، بما اولى تحرياتكم من اهتمام ، ورايتهموني ، على مسافة اربعمائة كيلو متر منكم ، اقرا تقاريركم في عناية ، واتبع اعمالكم بشوق عظيم . لطالما اعجبت ببراعتكم ، ونفاذكم . وصبركم ، وصمودكم في ارتياد هذا الربع المجهول من الظاهرات الروحية . ولكنني اعجب ، اكثر من عجبى بالبراعة والنفاذ والاداب الذي لا يكل ، اعجب بالشجاعة التي كان لا بد منها ، لا سيما في السنين الاولى ، لمقاومة سوء ظن قسم كبير من الجمهور ، وللتغلب على السخرية التي ترعب اعظم الشجعان . ولهذا فاني لأفخر بانتخابكم اياي رئيساً « لجمعية البحوث الروحية » فخراً يفوق قدرتي على التعبير . قرأت عن ضابط ملازم عهد اليه بقيادة فرقته على اثر خلو الميدان من القادة الذين ماتوا او جرحوا ، انه ظل طوال حياته يذكر ذلك اليوم ،

وظل طوال حياته يتحدث عنه ، وظلت حياته كلها بعد ذلك معطرة بذكرى هذه الساعات القليلة . اني ذلك الضابط . فسوف اغبط نفسي ما حييت على هذا الحظ العظيم الذي جعلني على راس فرقة من البواسل ، لا بضعة ساعات بل بضعة اشهر .

فما مرد سوء الظن الذي لقيته العلوم الروحية وما تزال تلقاه من كثير من الناس ؟ نعم ان الذين يحاربون امثال دراساتكم هم اشباه علماء ، ومن أعضاء جمعيتكم فيزيائيون وكيميائيون وفيزيولوجيون وأطباء ، وقد كثر عدد العلماء الذين يعنون بدراساتكم ولو لم ينتموا اليكم . الا انه يتفق مع ذلك ان نرى علماء حقيقيين . ممن يرحبون بأي عمل يخرج من المخابر مهما ضؤل ، يتحاشون عمدا ما تأتون به ، وينبذون جملة ما قد فعلتم . فما مرد ذلك ؟ ليست غايتي ان انقد نقدهم لمجرد ان اوجه نقدا انا الآخر . فانا اعتبر الوقت الموقوف على الانكار في الفلسفة وقتا ضائعا على وجه العموم . وليت شعري ماذا بقي من الاعتراضات الكثيرة التي اثارها المفكرون بعضهم ضد بعض ؟ لم يكد يبقى منها شيء . الا انه لا وزن ولا بقاء الا لحقيقة ايجابية ! ان الرأي الصحيح يحل محل الفكرة الخاطئة بقوته الذاتية ، وهو ادمغ الردود على الاطلاق بدون ان يكلفنا عناء الرد على أحد . غير ان ما اقصده هنا شيء آخر غير النقد وغير الرد . فانما اريد ان اكشف وراء اعتراضات البعض ، وسخریات البعض الآخر ، عن وجود فلسفة مستترة ، غير واعية لذاتها - غير واعية وبالتالي متقلبة ، غير واعية وبالتالي عاجزة عن التكيف باستمرار مع الملاحظة والتجربة كما يخلق بالفلسفة الجديدة بهذا الاسم . وأريد ان ابين من جهة أخرى ان وجود هذه الفلسفة امر طبيعي ، وأن مردها الى عادة تعودها الفكر الانساني منذ زمان طويل ، وان ذلك هو السبب في

بقائها وانتشارها بين الناس . اريد ان ازيح النقاب عن هذه الفلسفة ،  
فأقابلها وجها لوجه ، واتبين ما لها من قيمة . ولكني ، قبل ان افعل  
ذلك ، فأصل الى موضوعكم ، اريد ان اقول كلمة في المنهج الذي تتبعون ،  
وفي سبب نفور بعض العلماء منه .

ليس أثقل على نفس العالم المحترف من ان يرى مناهج البحث  
والتحقيق التي حرص دائما على الامتناع عنها ، تدخل في علم من نوع  
العلم الذي انصرف اليه . انه يخشى العدوى ، ويحرص على منهجه  
حرص العامل على ادواته ، وهو حرص مشروع جدا . انه يحب منهجه  
بصرف النظر عما يؤدي اليه . وبهذا ، في رأيي ، انما فرق وليم جيمس  
بين هاوي العلم وبين العالم المحترف ، فالاول يعنى خاصة بالنتائج  
الحاصلة ، أما الثاني فيعنى بالوسائل التي تحصل بها هذه النتائج .  
فلما كانت الحوادث التي تهتمون بها من نفس نوع الحوادث التي هي  
موضوع العلم الطبيعي ولا شك ، على حين ان المنهج الذي تتبعونه ،  
والذي تضطرون الى اتباعه ، ليس له في معظم الاحيان أية صلة بمنهج  
العلوم الطبيعية ، لذلك كان العالم المحترف ينفر من هذه الحوادث .

أما قلبي انها من نفس النوع ، فأعني به ان لها قوانينها من غير ريب ،  
وأنا قابلة ، هي الاخرى ، لان تتكرر في الزمان والمكان الى غير نهاية .  
انها ليست كالحوادث التي يدرسها المؤرخ مثلا . لان التاريخ لا يعيد نفسه .  
فموقعة استرلنس وقعت مرة ، ولن تقع بعد ذلك ابدا . ان الظروف  
التاريخية المعينة لا تتكرر هي نفسها ، لذلك لا يمكن ان يعود الحادث  
التاريخي هو نفسه . ولما كان معنى القانون حتما هو ان العلة الواحدة  
تنتج دائما نتيجة واحدة ، فان التاريخ ، بالمعنى الاصلي للكلمة ، لا يرمي

الى استخراج قوانين ، بل يرمي الى معرفة الحوادث الجزئية والظروف الخاصة التي تمت فيها هذه الحوادث الجزئية . والمسألة الوحيدة في التاريخ هي ان نعرف هل حصلت الحادثة فعلا ، في هذه البرهة من الزمان ، وهذه النقطة من المكان ، وكيف حصلت . ولا كذلك الظاهرة الروحية ( كأن يتراءى مريض او محتضر لقريب له يقيم بعيدا عنه ، ولو كان احيانا في احد القطبين ، ثم تصدق الرؤيا ) ، فان لها ، ان صح وجودها ، قوانين شبيهة بالقوانين الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية . لنفرض ، موقتا ، ان مرد هذه الحادثة الى تأثير احدى النفسين في الاخرى ، وان النفوس يمكن ان تتواصل على هذا النحو بدون ما وسيط مرئي ، أي لنفرض ان هناك « تخاطرا » كما تقولون . فاذا صح ان هذا التخاطر حادثة واقعية ، فانه يمكن ان يتكرر الى غير نهاية ؛ بل اذا كان التخاطر امرا واقعا فمن الممكن ان يكون موجودا في كل لحظة ولدى جميع الناس ، وانما هو من فرط الضعف بحيث لا يلاحظ ، او ان هناك جهازا دماغيا يمنعه في سبيل مصلحتنا من القيام بعمله حين يهم ان يجتاز عتبة الشعور ؛ اننا ننتج كهرباء في كل لحظة ، والجو من حولنا مكهرب باستمرار . ونحن نتجول بين تيارات مغناطيسية ، ومع ذلك عاش ملايين الناس الوف السنين لا يخطر ببالهم وجود الكهرباء ، فكذلك يمكن ان يكون شأن التخاطر ، مررنا به وما رأيناه . ولكن لا ضير . ان ثمة نقطة لا يقوم حولها خلاف على كل حال وهي انه اذا كان التخاطر واقعا فهو طبيعي ، واننا اذا كشفنا عن شروطه في يوم من الايام ، فلن يكون علينا ، كيما نحصل على حادث تخاطري ، ان ننتظر ظهور شبح ما . كما لا ننتظر اليوم حدوث العاصفة حتى نرى شرارة كهربائية ، كما كنا ننتظر في الماضي .



فنحن اذن بصدد ظاهرة يبدو ، بحكم طبيعتها ، انها يجب ان تدرس على نحو ما تدرس الظواهر الفيزيائية او الكيميائية او البيولوجية . ولكنكم في الواقع لا تدرسونها على هذا النحو . فأنتم مضطرون اضطرارا الى الالتجاء الى منهج آخر يختلف من منهج الظواهر الاولى كل الاختلاف ، منهج يقوم في الوسط بين منهج المؤرخ ومنهج قاضي التحقيق . فاذا كانت حادثة الترائي الصادق تعود الى الماضي كان عليكم ان تدرسوا الوثائق ، وان تفندوها ، فتكتبوا بذلك صفحة تاريخية ، واذا كانت بنت الامس كان عليكم ان تقوموا بنوع من التحقيق القضائي ، فتصلوا بالشهود ، وتقابلوا بعضهم ببعض ، وتسالوا عنهم الناس . اما انا فاني حين استعرض نتائج هذا التحقيق المدهش الذي تابعتوه في غير كلال منذ ما ينوف على ثلاثين عاما ، وحين افكر فيما اخذتم به انفسكم من الحيلة والحذر خشية الوقوع في الخطأ ، وحين ارى ان حادثة الترائي في معظم الحالات التي سجلتموها قد رويت لشخص او عدة اشخاص بل سجلت كتابة من قبل ان يتبين صدقها ، وحين ارى كثرة هذه الحوادث ، وتشابهها خاصة ، وما يتجلى بينها من قرابة ، وحين ارى توافق كثير من الشواهد المستقلة بعضها عن بعض ، والتي تحللونها جميعا ، وتراقبونها وتجرحونها - فاني محمول على الاعتقاد بالتخاطر مثلما أحمل على الاعتقاد بتحطم « ارمادا الذي لا يغلب » . وليس هذا الاعتقاد كاليقين الرياضي الذي يحملني عليه برهان نظرية فيثاغورس ، ولا هو كاليقين الفيزيائي الذي يحمل عليه التحقق من قانون جاليلو ، الا انه ، على الاقل ، غاية ما نصل اليه من يقين في الامور التاريخية او القضائية .

وهذا هو بعينه ما يضايق عددا كبيرا من العقول . فانهم يستغربون ، بدون ان يدركوا سبب نفورهم ، ان يطبق المنهج التاريخي او المنهج

القضائي في ظاهرات ان صحت فهي خاضعة لقوانين ، ولا يد عندئذ ان يصلح فيها منهجا للملاحظة والتجريب المتبعان في علوم الطبيعة . فاذا جعلتم الظاهرة قابلة لان تحصل في المخبر ، قبلوها راضين ، والا فهي في نظرهم مظنة شك . وما دام « البحث الروحي » لا يستطيع ان يتبع منهج الفيزياء والكيمياء فليس هو بعلمي . ان « الظاهرة الروحية » لم تبلغ الى الآن الشكل البسيط **المجرد** الذي يفتح لها باب المخبر ، لذلك يحلو لهم ان يصرحوا بأنها ليست واقعية . فذلكم هو ، فيما اعتقد ، الاستدلال اللاشعوري الذي يجريه بعض العلماء .

وانا لنقع على هذا الشعور نفسه ، وعلى هذه الاستهانة **بالعساني** نفسها ، في قرارة بعض الاعتراضات التي يوجهونها الى بعض نتائجكم . سأذكر لكم مثالا واحدا منها . ضمّني منذ مدة مجلس ببعض الناس ، وتناول الحديث فيما تناول الحوادث التي تعنون بها . وكان بيننا طبيب من اكبر اطبائنا ، وهو من اكبر علمائنا ايضا ، اصفى الى الحديث في انتباه ، ثم استلم دفعة الكلام ، وقال ما نصه تقريبا : « ان كل ما تقولون يعنيني اشد العناية . ولكني اريد منكم ان تعملوا تفكيركم قبل ان تخلصوا الى نتيجة . اني اعرف ، انا ايضا ، حادثة خارقة من هذا النوع ، وانا متأكد من صدقها لان التي روتها لي سيدة اثق بها ثقة مطلقة ، فضلا عن انها على جانب عظيم من الذكاء . كان زوج هذه السيدة ضابطا . وقد قتل في احدى المواقع . ففي اللحظة التي تردى فيها تراءى سقوطه للزوجة في مشهد واضح دقيق طابق الواقع من كل النواحي . فهل تستنتجون من ذلك ، كما استنتجت هي نفسها ، ان قد كان هنالك « استشفاف » و « تخاطر » وما الى ذلك ؟ انكم لتنسون اذن شيئا واحدا ، تنسون ان قد اتفق لكثير من الزوجات ان حلمن

بأزواجهن امواتا او يحتضرون ، وكان الأزواج مع ذلك في غاية الصحة وتمام العافية . انكم تسجلون الحالات التي تصدق فيها الرؤيا اتفاقا ، ولا تحسبون حساب الحالات الاخرى . ولو قد فعلتم لتبين لكم ان هذا الانطباق نتيجة المصادفة » .

وانحرف الحديث لا اذكر في اي اتجاه . وما كان من الممكن ان اثير عندئذ نقاشا فلسفيا . فلا المقام كان مقامه ، ولا الوقت وقته . الا ان فتاة صغيرة قالت لي ونحن ننهض عن المائدة وكانت قد اصبغت الى الحديث اصفاءا شديدا : « بلوح لى ان الدكتور كان مخطئا في استدلاله . فلا بد ان في هذا الاستدلال فسادا . وان كنت لا اعرف موضعه » . نعم ان هنالك لفسادا . وان الفتاة الصغيرة لعلى حق . وان العالم العظيم لهو المخطيء . انه يغفل العنصر **العياني** في الحادث . لقد كان يفكر في الامر على النحو الآتي : « حين ينمي اليينا الحلم او الرؤيا موت قريب ، فاما ان يكون هذا صادقا واما ان يكون ذلك كاذبا ، اي اما ان يموت الشخص واما ان لا يموت ، فاذا صدقت الرؤيا ، واردنا ان نتأكد من ان صدقها ليس نتيجة المصادفة ، وجب ان تقابل عدد الحالات الصادقة بعدد الحالات الكاذبة . » ولم ينتبه عالمنا الى ان برهانه يحتوي على مفالطة ابدال : فانه يبدل الوصف العياني الحي للمشهد ( مشهد الضابط مترديا في لحظة معينة ، في مكان معين ، ومن حوله جنود معينون ) بصورة يابسة مجردة فيقول « صدقت الرؤيا او كذبت » . فلو كان يصح لنا ان نجرد المشهد هذا التجريد ، لكان ينبغي حقا ان تقابل عدد الحالات الصادقة بعدد الحالات الكاذبة بالتجريد ، ولعلنا واجدون عندئذ ان الكاذبة اكثر من الصادقة ، وهكذا يكون الدكتور على حق فيما قال . ولكن هذا التجريد يقوم على اهمال جوهر الامر . انه يهمل **اللوحة** التي تراءت

للسيدة ، وصورت لها ، تصويراً صادقا ، مشهدا بعيدا ، معقداً كل التعقيد . هل يستطيعون ان تتخيلوا فنانا يأخذ بتصوير ركن من موقعة مستسلما لما يمليه عليه خياله ، فاذا به صدفةً يصور اشخاصا هم الذين كانوا يقاتلون يومئذ في المعركة مع نفس الحركات التي كانوا يقومون بها ؟ طبعاً لا . ان حساب الاحتمالات الذي يلجئون اليه يبين هو نفسه ان هذا مستحيل . فالمشهد الذي يضم اشخاصا معينين على اوضاع معينة ، مشهد وحيد في نوعه ، لان قسما وجه انساني هي وحدها فريدة في نوعها ، وعلى ذلك فكل شخصية — ومن باب اولى المشهد الذي يضم كافة الشخصيات مجتمعة — يمكن ان تحلل الى عدد لا نهاية له من العناصر التي نراها مستقلة بعضها عن بعض . وهكذا فلكي تجعل الصدفة المشهد الذي هو من نسيج الخيال صورة مطابقة لمشهد يتحقق بالفعل ، لا بد من وجود عدد لا نهاية له من المصادفات (١) . ومعنى هذا ان من المستحيل . رياضيا ، ان تمثل الصورة الخارجة من خيال الفنان حادثا وقع في المعركة ، وأن تمثل الحادث على النحو الذي وقع عليه . ان السيدة التي تراءى لها ركن من المعركة هي في موقف هذا الرسام . ان خيالها يرسم لوحة . فاذا صح ان اللوحة صورة مطابقة لمشهد واقعي كان لا بد ان السيدة ادركت هذا المشهد حتما ، او انها متصلة بنفس كانت تدركه . ولا لزوم عندئذ لمقارنة عدد « الحالات الصادقة » بعدد « الحالات الكاذبة » ، فليس للاحصاء هنا اي شأن . ان الحادثة الوحيدة التي تروى ، اذا نحن نظرنا الى كل ما تحتويه ، تكفي لتقرير ذلك . ولو قد كان المقام يسمح عندئذ بالمناقشة مع الدكتور لقلت له : « انا لا ادري هل الرواية التي

---

(١) أضف الى هذا المصادفة الزمنية أي كون الشهادين اللذين اتحدا مضمونا ، قد اختارا لظهورهما لحظة واحدة كذلك .



رويت لك جديرة بالثقة . وأجهل هل كان المشهد البعيد يترأى للسيدة في صورة دقيقة . ولكن اذا صح ذلك ، بل اذا صح انها رأت هيئة جندي واحد لا تعرفه ، وكان هذا الجندي هو الذي كان يقاتل مع زوجها بالفعل ، فاني ، ولو كان هناك الوف من الرؤى الكاذبة ، ولم يكن هناك الا هذه الرؤيا وحدها ، اقرر تقريراً قاطعاً صارماً وجود التخاطر ، او قل بصورة عامة ، امكان ادراك اشياء وحوادث لا نراها بالحواس او بالآلات التي توسع افق الحواس .

ولكن حسبنا الآن ما قلناه في هذه النقطة . ولننتقل الى السبب الاعمق الذي اخر « البحث الروحي » الى الآن ، بتوجيهه نشاط العلماء في اتجاه آخر .

يدهش بعضهم احيانا ان العلم الحديث اشاح بوجهه عن الدراسات التي يعملون فيها الآن ، مع انه ينبغي له ، ما دام تجريبياً ، ان يقبل كل ما هو موضوع ملاحظة وتجريب . الا انه يجب ان نتفاهم على صفة العلم الحديث . فأما انه خلق المنهج التجريبي ، فهذا مؤكد . ولكن ليس معنى ذلك انه وسع في كل الاتجاهات ساحة التجارب التي كان يعمل فيها الناس قبله . فالاصح انه ضيقها في اكثر من نقطة . ولعل هذا . من جهة أخرى ، هو ما يقويه . فطالما لاحظ الاقدمون ، بل طالما جربوا ايضاً ، الا انهم كانوا يلاحظون اتفاقاً في اي اتجاه كان . فلما ظهر المنهج التجريبي عمد الى اساليب الملاحظة والتجريب التي كانت مستعملة من قبل ، وبدلاً من ان يطبقها على كل الاتجاهات الممكنة ، وجهها جميعاً الى نقطة واحدة هي القياس - قياس مقدار متحول ، يُظن انه تابع لمقادير معينة نائية يجب قياسها هي الاخرى . فليس « القانون » ، بالمعنى الحديث الكلمة .

الا تعبيراً عن علاقة دائمة بين مقادير تحول . فالعلم الحديث هو اذن ابن الرياضيات ، نشأ يوم أصبح الجبر من القوة والمرونة بحيث يستطيع ان يستوعب الواقع ويدخله في شبكة حساباته ، فظهر الفلك والميكانيكا اول من ظهر في الصورة الرياضية التي خلعها عليها المحدثون ، وتبعتهما بعد ذلك الفيزياء ، وكانت فيزياء رياضية كذلك . . والفيزياء بعثت على الكيمياء ، واقامت هذه كذلك على قياسات ومقارنات بين حجوم وأوزان . وبعد الكيمياء اتت البيولوجيا ، وهي ان لم تتخذ بعد صورة رياضية ولا يبدو انها قريبة من ذلك ، تريد ايضا ، عن طريق الفيزيولوجيا ، ان ترد قوانين الحياة الى قوانين الكيمياء والفيزياء ، أي قوانين الميكانيكا بصورة غير مباشرة . وهكذا نرى ان علمنا يتجه دائما الى الرياضيات ، ويعتبرها المثل الاعلى له ، ويهدف في أساسه الى القياس . وحيث لا يكون القياس ممكناً ، أي حيث ينبغي الاقتصار على وصف الشيء او تحليله ، نراه يحاول ان لا يرى منه الا الجانب الذي يمكن ان يناله القياس فيما بعد .

الا ان من طبيعة الامور الروحية انها لا تقبل القياس . فكانت الحركة الاولى التي قام بها العلم الحديث انه تساءل الا نستطيع ان نستعوض عن المظاهر النفسية بظواهر اخرى نعددها معادلات لها ، ونستطيع قياسها؛ ورأينا ، بالفعل ، ان للشعور علاقات بالدماغ ، فلم نلبث ان استولينا على الدماغ ، وتشبثنا بالظاهرة الدماغية التي ، ان كنا لا نعرف طبيعتها ، فنحن نعرف انها لا بد ان تنحل اخيراً الى حركات في الجواهر الفردة والذرات ، أي الى ظواهر من نوع المظاهر الميكانيكية . فأخذنا نعمل كما لو كان الدماغ معادل النفسي . والواقع ان كل علمنا بصدد الروح أي كل فلسفتنا منذ القرن السابع عشر الى أيامنا هذه ، تنادي بهذه الموازاة ، فترانا لا نفرق في حديثنا بين الفكر والدماغ ، فتارة نعتبر

النفسي « حادثة ملحقة » بالدماغي كما يريد المذهب المادي ، وتارة نضع النفسي والدماغي في صف واحد ، فنعهما ترجمتين اثنتين ، بلفتين مختلفتين ، لأصل واحد . وهكذا بدا فرض الموازنة الدقيقة بين الدماغي والعقلي فرضا علميا ، وأصبح كل من الفلسفة والعلم يتحاشى كل ما يكذب هذا الفرض او يناقسه ، ومن ذلك الوقائع المتصلة « بالبحوث الروحية » أو جزء كبير منها على الأقل ، كما يبدو لأول وهلة .

وبعد ، فقد آن الاوان اذن لان ننظر في هذا الفرض ، وان نتساءل عما له من قيمة . ولن اطيل الوقوف على المصاعب النظرية التي تعترضه ، وقد بينت في غير هذا الموضع كيف انه يناقض نفسه بنفسه اذا انعمنا النظر في منطوقه . واضيف الى ذلك الآن ان الطبيعة لا تعرف هذا الترف الذي يجعلها تكرر بلغة الشعور شيئا تكون القشرة الدماغية قد عبرت عنه بحركات في الجواهر الفردة والذرات . ان كل عضو زائد يضم ، وكل وظيفة غير نافعة تزول . فلو كان الشعور امرا زائدا لا فعل له لزال من الوجود منذ زمان طويل ، هذا اذا وجد اصلا . الا نرى افعالنا تصبح لا شعورية على قدر ما تميل بها العادة الى الآلية ؟ ولا اريد ان الح على هذه الاعتبارات النظرية . وانما اقرر ان الوقائع ، اذا نظرنا اليها بدون تحيز ، لا تؤيد فرض الموازنة ، بل ولا توحى به .

وليس هناك الا وظيفة عقلية واحدة اوهمت الباحثين ان التجربة تسوغ لهم ان يتحدثوا عن وجود مواضع محددة لها في الدماغ ، واعني بها الذاكرة ، او ذاكرة الكلمات خاصة . فلا الحكم ولا الاستدلال ولا اي فعل من افعال الفكر يسمح لنا ان نفترضه مرتبطا بحركات دماغية داخلية لا يزيد هو على ان يكون صورة لها . على حين ان الامراض التي

تصيب ذاكرة الكلمات — أو الامراض الافازية على حد تعبيرهم — يقابلها فساد في بعض التلافيف الدماغية . فاعتبروا الذاكرة مجرد وظيفة للدماغ ، واعتقدوا ان الذكريات البصرية والسمعية والحركية للكلمات تحفظها القشرة الدماغية ، كما تحفظ الصور الفوتوغرافية انطباعات الضوء ، او كما تحفظ الاسطوانات تسجيل الذبذبات الصوتية . اننا اذا نظرنا الى الوقائع التي يدعون انها تشهد بوجود تقابل دقيق ، ونوع من ارتباط الحياة النفسية بالحياة الدماغية ( وبديهي اني ادع الاحساسات والحركات جانبا لانه مما لا شك فيه ان الدماغ عضو حي حركي ) وجدناها ترتد جميعا الى ظاهرات الذاكرة ، ووجدنا ان تحديد الامراض الافازية في مواضع معينة من الدماغ ، هذا التحديد وحده ، هو الذي بهب للاعتقاد بالموازاة بداية برهان تجريبي .

ولكننا اذا تعمقنا دراسة الامراض الافازية المختلفة تبين لنا انه لا يمكن تشبيه الذكريات بانطباعات فونوغرافية او فوتوغرافية تتراكم في الدماغ . فالدماغ ، في رأيي ، لا يحفظ تصورات الماضي او صورته ، ولا يزيد على ان يختزن العادات الحركية . ولا اريد هنا ان اورد النقد الذي سبق ان وجهته الى النظرية الشائعة بصدد الامراض الافازية — وقد ظهر هذا النقد غريبا في حينه ، لانه كان يهاجم عقيدة علمية ، الا ان تقدم التشريح المرضي جاء مؤيدا له ( وانتم تعرفون ابحاث الاستاذ بير ماري وتلامذته ) ؛ وحسبي ان اورد النتائج التي انتهيت اليها فأقول : ان ما يستخلص من دراسة الوقائع دراسة دقيقة هو ان الاختلالات الدماغية الخاصة بمختلف الامراض الافازية لا تصيب الذكريات نفسها ، وانه ليس هنالك ذكريات مخزنة في مواضع معينة من القشرة الدماغية فيأتي المرض فيتلف هذه الذكريات . وانما الواقع ان هذه الاختلالات تجعل استحضار الذكريات



مستحيلا او صعبا . فهي تصيب جهاز التذكر فحسب ، اي بتعبير ادق ان وظيفة الدماغ هي العمل على ان يكون الفكر حين يحتاج الى ذكرى قادرا على ان يحصل من الجسم على الاتجاه او الحركة الناشئة التي تقدم للذكرى المنشودة اطارا مناسبيا ، حتى اذا وجد الاطار اتت الذكرى فدخلت فيه من تلقاء ذاتها . ان العضو الدماغى يهيىء الاطار ، لا يقدم الذكرى .. فذلكم هو ما تبينه لنا امراض ذاكرة الكلمات بل وما نوجسه منذ نحلل الذاكرة تحليلنا نفسيا

واذا انتقلنا الى الوظائف العقلية الاخرى ، وجدنا ان الفرض الذي توحي به الوقائع لاول وهلة ليس فرض الموازنة الصارمة بين الحياة العقلية والحياة الدماغية . ففي حياة الفكر عامة ، كما في الذاكرة ، كل ما يبدو بتأن الدماغ هو انه مكلف بأن يملأ على الجسم الحركات والاتجاهات التي تمثل ما يفكر فيه الفكر او ما تدعوه الظروف الى ان يفكر فيه . وذلك هو ما عبرت عنه في غير هذا الموضع بقولي : ان الدماغ هو عضو التعبير عن الفكر باشارات . واضفت الى ذلك : « ان من يستطيع ان ينظر في داخل الدماغ ابان عمله ، وان يتتبع ذبذبات الذرات ذاهبة آية ، وان يفسر كل ما تقوم به ، يستطيع ولا شك ان يعرف شيئا مما يجري في الفكر ، ولكنه لا يستطيع ان يعرف الا شيئا يسيرا . انه يعرف ما يمكن ان يعبر عنه الجسم باشارات وادضاع وحركات ، يعرف ما تنطوي عليه الحالة النفسية من فعل يتحقق او يشرف على التحقق ، اما ما عدا ذلك فلن يدركه . وسيكون مثله بازاء الافكار والعواطف التي تجري في داخل الشعور كمثل المشاهد الذي يرى ما يقوم به الممثلون فوق المسرح من غير ان يسمع كلمة مما يقولون » . او يكون مثله كممثل الشخص الذي لا يدرك من اللحن المعزوف الا اشارات عصا رئيس الاوركستر .

فالحوادث الدماغية هي من الحياة النفسية كإشارات رئيس الأوركستر من اللحن المعزوف ، لا تزيد عن أن ترسم مفاصلها الحركية . فلن نستطيع إذن أن نجد في داخل القشرة الدماغية شيئاً من العمليات الفكرية العليا . وليس للدماغ ، فيما عدا وظائفه الحسية ، من وظيفة غير إظهار الحياة النفسية في حركات بأوسع معاني هذه الكلمة .

واني لأعترف بأن لهذا الإظهار شأنًا عظيمًا ، فبفضله إنما نتصل بالواقع ونتلاءم معه ، ونرد على تأثيرات الظروف بأعمال مناسبة . ولئن لم يكن الشعور وظيفة للدماغ ، فإن الدماغ على كل حال يجعل الفكر دائم الاتجاه إلى العالم الذي نعيش فيه . أنه عضو الانتباه إلى الحياة . لذلك كان التبدل الدماغى البسيط ، والتسمم الوقتى بالكحول أو الأفيون مثلا - ومن باب أولى التسممات الدائمة التي لا شك أنها علة الجنون في معظم الأحيان - يستطيعان أن يسببا اختلالا كاملا في الحياة النفسية . وليس معنى هذا أن الفكر قد أصيب مباشرة . ولا يجب أن نظن ، كما يظن في معظم الأحيان ، أن السم مضى يبحث في القشرة الدماغية عن جهاز دماغى معين هو الوجه المادى لتفكير معين فأصبح المريض يهذى لهذا السبب . فانما تأثير الاختلال هو أنه يفسد الترابط ، ويفقد الفكر اتصاله المحكم بالأشياء . أن المجنون المصاب بهذيان الاضطهاد قد يظل يفكر تفكيراً منطقياً ، ولكنه يفكر عندئذ بعيداً عن الواقع ، وخارج الواقع ، كما تفكر أثناء الحلم . فالوظيفة التي خلق لها الدماغ هي إذن توجيه فكرنا نحو العمل ، وجعله يهيم الفعل الذي تقتضيه الظروف .

والدماغ بهذا يضبط حياة الفكر ، وهو بهذا يحدها أيضاً . أنه يمنعنا من الالتفات يمناً ويسرة ، بل وإلى الوراء في معظم الأحيان . ويريدنا

على أن ننظر دائما الى امام في الاتجاه الذي يجب أن نسير فيه . اليس هذا واضحا في عمل الذاكرة نفسه ؟ ان وقائع كثيرة تدل على ان الماضي محفوظ بأدق تفاصيله ، وان ليس ثمة نسيان حقيقي . لقد سمعتم عن الفرقى والمشتوقين الذين نجوا من الموت كيف يروون ان ماضيهم كله تراءى لهم في لحظة واحدة . وفي وسعي ان اروي لكم امثلة اخرى ، فالحادث ليس عرضا من اعراض الاختناق كما يدعون . انه يقع ايضا لمسلق الجبل اذ تزل به قدمه في منحدر ، ويقع كذلك للجندي الذي يوشك عدوه ان يطلق عليه النار فيعتقد انه مائت . ذلك ان ماضينا موجود كله دائما ، وما علينا حتى ندركه الا ان نلتفت الى وراء . ولكننا لا نستطيع ان نلتفت ، ولا ينبغي لنا ان نلتفت : لا ينبغي لنا ان نلتفت لاننا خلقنا لنحيا ونعمل ، ولان الحياة والعمل ينظران الى امام ، ولا نستطيع ان نلتفت لان وظيفة الجهاز الدماغي هي ان يحجب عنا الماضي ، وان لا يظهر لنا منه في كل لحظة الا ما يمكن ان يوضح الموقف الحاضر ، ويسهل العمل . بل ان وظيفته هي ان يغيب كل ذكرياتنا الا ذكرى واحدة هي التي تعيننا والتي يرسمها جسمنا مقدما بحركاته ، اعني الذكرى المفيدة . فاذا ضعف الانتباه الى الحياة لحظة - ولا أتحدث هنا عن الانتباه الارادي الذي هو موقت وفردى بل عن انتباه دائم ، مشترك بين جميع الناس تفرضه علينا الطبيعة فرضا ، ويمكن ان نسميه « انتباه النوع » - ارتخى الفكر الذي كان مضطرا الى الاتجاه الى امام ، فالتفت الى وراء ، فالتقى عندئذ بتاريخه كله . فالرؤية التي تشمل الماضي راجعة اذن الى نوع من « اللامبالاة المفاجئة بالحياة » ، ناشيء عن الاعتقاد المباغت بوشك الموت . وما كان للدماغ من عمل قبل ذلك ، بصفته عضو الذاكرة ، الا ان يثبت الانتباه الى الحياة ، ويضيق ساحة الشعور تضيقا مفيدا .

وما قلته عن الذاكرة يصدق كذلك على الادراك . ولا أستطيع هنا ان ادخل في تفاصيل برهان حاولته من قبل . فحسبي ان اذكر ان كل شيء يصبح غامضا بل غير قابل للفهم ، اذا نحن اعتبرنا المراكز العصبية اعضاء قادرة على ان تقلب الذبذبات المادية الى حالات شعورية ، على حين ان كل شيء يتضح اذا نحن اعتبرنا هذه المراكز ( والادوات الحسية التي ترتبط بها ) مجرد ادوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تزخر بادراكاتنا الامكانية الادراكات التي يجب ان تصبح فعلية . كان ليبنتس يقول : ان كل موناڊ يحمل في ذاته التصور الواعي او غير الواعي لمجموع الواقع ، وهذا يصدق على كل واحد من تلك الموناڊات التي يسميها ارواحا . واذا كنت لا اذهب معه الى هذا الحد ، فاني ارى مع ذلك اننا ندرك امكانيا كثيرا من الاشياء التي لا ندركها فعليا ، وان وظيفة الجسم ، هنا أيضا ، هي ان تستبعد من الشعور كل ما ليس بذي فائدة عملية ، وكل ما لا صلة له بالعمل . واذن فأعضاء الحواس ، والاعصاب الحسية ، والمراكز الدماغية ، تضبط التأثيرات الخارجية ، وتشير بذلك الى الاتجاهات التي يمكن ان يتم فيها تأثيرنا الخاص . ولكنها تحد بذلك رؤيتنا للحاضر كما تضيق الاجهزة الدماغية للذاكرة رؤيتنا للماضي . وما دامت بعض الذكريات غير المفيدة ، او ذكريات « الحلم » ، تستطيع ان تستغل لحظة من شرود الانتباه ، فتسرب الى الشعور ، فمن الممكن ان يكون حول ادراكنا العادي هالة من الادراكات تكون غير شعورية في معظم الاحيان ، الا انها متحفزة جميعا لأن تدخل الى الشعور في بعض الحالات الاستثنائية أو لدى بعض الاشخاص المستعدين لذلك . فاذا صح وجود ادراكات من هذا النوع ، فلن تكون من موضوع علم النفس الكلاسيكي وحده ، بل يجب ان تتناولها البحوث الروحية .



ولا يجب أن ننسى ، من جهة أخرى ، أن المكان هو الذي يوجد التقسيمات الواضحة . فأجسامنا خارجية بعضها عن بعض في المكان . ونفوسنا ، من حيث هي مرتبطة بهذه الاجسام ، تفصلها بعضها عن بعض مسافات . ولكن اذا لم تكن النفوس ملتحمة بالجسم الا في جزء منها ، كان من الممكن أن نقدر أن يكون ثمة تداخل متبادل فيما عدا ذلك الجزء ، وكان الممكن أن يتم بين النفوس المختلفة تبادلات شبيهة بظواهر التداخل . واذا صح وجود هذا التواصل كان لا بد أن الطبيعة قد اتخذت الاحتياطات التي تحول دون ضرره ، ولعل بعض الاجهزة مكلف خاصة بأن يرمي في اللاشعور الصور التي تدخل على هذا النحو . لما قد تحدث في الحياة اليومية من تشويش وارتباك . ولعل بعض هذه الصور يستطيع أن يمر الى الشعور خاصة ، حين تكون الاجهزة المانعة غير قائمة بعملها على الوجه الاتم . ولعل هذا هو موضوع « البحث الروحي » . لعل الرؤى الصادقة تتم على هذا النحو ، لعل « أشباح الاحياء » تظهر على هذا النحو .

وكلما الفنا هذه الفكرة القائلة بأن الشعور يضاف على الجسم ، ازداد اقتناعنا بأن بقاء النفس بعد الجسم أمر طبيعي . فلو كان النفسي مساويا للدماغ ، وكان شعور الانسان لا يحتوي أكثر مما هو مكتوب في الدماغ لأمكن أن نسلم بأن الشعور يتبع مصائر الجسم ، فيموت بموته . اما وان الوقائع التي درسناها ، بعيدين عن كل مذهب ، تؤدي بنا الى اعتبار الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغية بكثير ، فان البقاء يصبح من الاحتمال بحيث يقع واجب البيئة على من ينكر لا على من يدعي ، لأن « السبب الوحيد - كما قلت في غير هذا الموضع - الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى ، فهل يبقى لهذا

السبب من قيمة اذا كان استقلال كل الشعور تقريبا عن الجسم امرا  
مرئيا هو الآخر ؟ » .

تلكم هي ، باختصار ، النتائج التي توصلت اليها بدراسة الوقائع  
المعروفة دراسة لا تحيز فيها . ومعنى هذا انني اعد المجال المفتوح امام  
« البحث الروحي » واسعا جدا ، بل لا يكاد يحد . وسيعوض هذا العلم  
الجديد ما فاته من وقت . ان الرياضيات ترجع الى عهود اليونان القديم ،  
والفيزياء تعود الى ثلاثة قرون او اربعة ، والكيمياء ظهرت في القرن  
السابع عشر ، وفي مثل سننها تكاد تكون البيولوجيا . اما علم النفس فهو  
ابن الامس ، وحدث منه « البحث الروحي » . هل يجب ان نأسف لهذا  
التأخر ؟ لقد تساءلت احيانا ترى ماذا كان يحدث لو ان العلم الحديث ،  
بدلا من ان يمضي من الرياضيات الى الميكانيكا والفلك فالفيزياء والكيمياء ،  
وبدلا من ان يوجه كل جهوده الى دراسة المادة ، قد بدا بالنظر في الروح ؟  
ماذا كان يحدث لو ان كبلر وجاليلو ونيوتن كانوا علماء نفس ؟ لو حدث  
ذلك لكان بين ايدينا سيكولوجيا لا نستطيع اليوم ان نتخيلها ، كما كان  
الناس قبل جاليلو لا يستطيعون ان يتصوروا ما اصبحت عليه الفيزياء  
في عصرنا الحاضر . وربما عدت هذه السيكولوجيا من سيكولوجيا العصر  
الحاضر بمنزلة الفيزياء الحديثة من الفيزياء التي كانت في عهد ارسطاطاليس .  
لو حدث ذلك لراينا العلم الذي يكون عندئذ بعيدا عن كل فكرة ميكانيكية .  
يخف الى تسجيل امثال الحوادث التي تدرسون في كثير من الاهتمام .  
بدلا من يشيح عنها قبل النظر فيها . ولعل « البحث الروحي » يكون  
عندئذ في طليعة مشاغله الرئيسية . فاذا اكتشفت القوانين العامة للنشاط  
الروحي ( كما كان شأن المبادئ الاساسية للميكانيكا ) انتقل الباحثون  
بعد ذلك من الروح المحض الى الحياة ، فتكونت البيولوجيا ، ولكنها

تكون عندئذ بيولوجيا حياتية مختلفة عن بيولوجيا العصر الحاضر كل الاختلاف : تمضي الى البحث ، وراء الصور المحسوسة للكائنات الحية ، عن القوة الداخلية غير المنظورة التي ليست هذه الصور الا تجليات لها . ولئن لم يكن لنا الآن سلطان على هذه القوة ، فلأن علمنا بالروح لا يزال في المهد ، ولهذا فان العلماء ليسوا مخطئين حين يأخذون على النزعة الحياتية انها مذهب عقيم . نعم انها الآن عقيمة ، ولكنها لن تكون كذلك دائما ، وما كانت لتكون كذلك لو ان العالم الحديث ، في الاصل ، قد تناول الاشياء من طرفها الآخر . فاذا وجدت هذه البيولوجيا الحياتية ، ظهر معها طب يشفي امراض القوة الحياتية مباشرة ، فيستهدف السبب لا النتائج ، يستهدف المركز بدلا من المحيط . ولعل المعالجة بالايحاء ، أو قل المعالجة بتأثير الروح في الروح بوجه عام ، تأخذ عندئذ اشكالا وابعادا لا نتصورها الآن . على هذا النحو كان يمكن ان ينشأ علم النشاط الروحي ، وكان يمكن ان ينمو . ولكن العالم حين يكون قد تتبع مظاهر الروح من أعلى الى أسفل ، فمر بالحياة فالمادة الحية ، ثم وصل بالتدرج الى المادة الميتة ، سيتوقف فجأة مدهوشا تائها ، لأنه سيحاول ان يطبق على هذا الموضوع الجديد طرائقه المعتادة ، فما يظفر بسلطان عليها ، كما لا تظفر أساليب الحساب والقياس اليوم بسلطان على شؤون الروح . وستكون المادة ، لا الفكر ، هي موضع السر والعجب . واذا فرضنا ان قد كان هنالك يومئذ بلد مجهول - هو امريكا مثلا ، على شرط ان لا تكون اكتشفتها اوروبا ، وان لا تكون على صلة بنا - نما فيه علم كعلمنا الحالي مع كل تطبيقاته الميكانيكية ، وكان بعض الصيادين الذين يبحرون من شواطئ ايرلندا وبروتانيا من حين الى حين ، يرون عند الافق من بعيد مركبا امريكيا يشق العباب ضد الريح - وهو ما نسميه الآن مركبا بخاريا - ثم

يعودون الى ذويهم يحدثونهم عما راوا ، فهل تعتقدون ان هؤلاء سيصدقونهم فيما يروون ؟ اغلب الظن ان لا . ولعل شكهم في صدقهم يزداد بنسبة ما يكونون علماء ، وبنسبة ما يكونون قد تعمقوا ذلك العلم الروحي المحض الذي اتجه في عكس اتجاه الفيزياء والميكانيكا . ولا بد ان تتألف عندئذ جمعية كجمعيةكم تسمى نفسها جمعية « البحث الفيزيائي » ، وتروح تحضر الشهود ، وتفند اقوالهم ، فتقرر صدق « ظهور » مراكب بخارية . ولكنها ، لكونها لا تملك بعد الا هذا المنهج التاريخي او النقدي ، لا تستطيع ان تغلب على ريبية هؤلاء الذين يطالبونها — ما دامت تعتقد بوجود هذه المراكب العجيبة — بأن تصنع واحدا مثلها وان تسيّره .

ذلكم ما اتسلى بتخيله في بعض الاحيان . ولكني ما اكاد احلم هذا الحلم حتى اقطعه واقول لنفسي : لا . لم يكن ممكنا ولا مستحسنا ان يتبع الانسان هذا الطريق . لم يكن ممكنا لان العلم الرياضي كان موجودا منذ فجر العصور الحديثة ، فكان لا بد ان نبدا بأن نستخرج منه كل ما يمكن ان يفيدنا في معرفة العالم الذي نعيش فيه . فان المرء لا يدع الفريسة التي قبض عليها في سبيل شيء قد لا يكون الا ظلا . وهبنا سلمنا بأن هذا كان ممكنا ، فليس من المستحسن بالنسبة الى علم النفس ذاته ان ينصرف الفكر الانساني اليه اول ما ينصرف . اذ لو انفق الباحثون في هذا السبيل مجموع ما انفقوا على علوم المادة من عمل ونبوغ وعبقريّة ، لتقدمت معرفتنا بالروح تقدما كبيرا ولا شك ، الا انها سيعوزها عندئذ شيء ثمين جدا لا يكون لها من دونه كبير قيمة ، اعني الدقة والاحكام والعناية بالبرهان وعادة التمييز بين ما هو ممكن او محتمل وبين ما هو مؤكد . ولا تظنوا ان هذه صفات طبيعية في العقل . فلقد طالما استغنت عنها الانسانية . ولعلها ما كانت لتظهر في العالم لولا ان وجد قديما ، في ركن من اليونان ،



شعب صغير لم يكفه التقريب ، فأوجد الدقة (١) . ولا أدري أكان البرهان الرياضي — الذي أوجدته العبقريّة اليونانية — سببا هنا أم نتيجة ؟ ولكن مما لا شك فيه أن انتشار الحاجة الى البرهان كان بفضل الرياضيات ، وكانت هذه الحاجة يتسع مجالها في الفكر الانساني بنسبة ما كانت الرياضيات تمتد عن طريق الميكانيكا الى عدد اكبر من ظاهرات المادة . لقد تعودنا أن ننقل الى دراسة الواقع العياني نفس مقتضيات الدقة والصرامة اللتين هما من خصائص الفكر الرياضي ، وهي عادة اكسبتنا اياها علوم المادة ، وما كنا لنكتسبها لولاها . ولذلك فلو قد انصرف العالم الى شؤون الروح اول ما انصرف ، لظل مفتقرا الى اليقين والدقة مهما يبلغ من تقدم . ولعله ما كان يميز عندئذ بين ما هو ممكن فحسب ، وبين ما ينبغي أن يقبل قبولا نهائيا . أما اليوم وقد أصبحنا بفضل دراستنا للمادة نحسن هذا التمييز ، ونتمتع بالمزاج التي يقتضيها ، فاننا نستطيع ان نغامر بدون خوف في هذا الربيع الذي لم يكد يستكشف ، ربيع الوقائع الروحية . فلنتقدم فيه بجرأة عاقلة ، ولنلق عن اكتافنا تلك الميتافيزياء السيئة التي تعرقل حركاتنا ، ويقيني ان علم الروح سيؤدي الى نتائج تفوق كل ما نرجو من آمال .

---

(١) تحدثنا طويلا عن ظهور الدقة على يد اليونان في دوس شتى القينساها في الكوليج دي فرانس ، ولا سيما في محاضراتنا من عام ١٩٠٢ الى عام ١٩٠٣ .

## الحلم

محاضرة القيت في المعهد العام لعلم النفس في ٢٦ آذار ( مارس ) ١٩٠١

ان الموضوع الذي تفضل معهد علم النفس فدعاني الى معالجته امامكم  
لهو من التعقد ، ومن كثرة ما يثير من مشاكل بعضها نفسي وبعضها  
فيزيولوجي بل وميتافيزيائي ، ومن طول ما يستدعي من توسع - على  
قصر الوقت الذي نملك - هو من كل ذلك بحيث اسألكم ان تسمحوا لي  
بحذف كل تمهيد ، وتحاشي كل ما هو ثانوي ، والانتقال الى قلب المشكلة  
دفعة واحدة .

هذا حلم . اري انواعا من الاشياء تخطر امامي ، ولا شيء منها موجود  
فعلا . احسب انني اذهب واجيء وامر بطائفة من الحوادث ، على حين  
انني مستلق فوق سريري ساكن كل السكون . اسمع نفسي اتحدث ،  
واسمع غيري يجيب ، على حين انني وحدي وما اقول شيئا . فما مصدر  
هذا الوهم ؟ لماذا نرى اشخاصا واشياء كما لو كانت ماثلة بالفعل ؟

ولكن فلنتساءل اولاً : اصحيح انه ليس ثمة شيء قط ؟ اليس هناك  
مادة محسوسة يدركها البصر والسمع وغيرهما من الحواس في النوم  
كما في اليقظة ؟

لنغض اعينا . فماذا نرى ؟ سيقول كثير منكم انه لا يرى شيئا .  
ذلك انه لا ينعم النظر . والواقع اننا نرى اشياء كثيرة . نرى اولاً صفحة  
سوداء ، ثم نرى بقعا مختلفة الالوان ، تارة كامدة ، وتارة ذات بريق خاص ،

ونرى هذه البقع تتسع وتضيق ، وتتغير أشكالها وألوانها ، ويجور بعضها على بعض . ونرى هذا التغير بطيئا تدريجيا تارة وسريعا سرعة فائقة تارة اخرى . فما مصدر هذه التهاويل ؟ حدثنا علماء الفيزيولوجيا والسيكولوجيا عن « عجاج مضى » و « أطياف بصرية » ، وعزوا هذه المظاهر الى تبدلات طفيفة تحصل في الدوران الشبكي بغير انقطاع ، وعزوها ايضا الى الضغط الذي يحدثه الجفن المغمض على كرة العين ، فينبه العصب الضوئي تنبيهها حركيا . على انه ليس يعنينا تفسير الظاهرة كثيرا ، ولا يعنينا الاسم الذي تسمى به . فالذي يعنينا انها تلاحظ في كل الناس . ولا شك في انها النسيج الذي نقد منه كثيرا من أحلامنا .

وقد سبق ان لاحظ الفريد موري ، والمركيز دي هيرفي دي سان دينيس في العصر نفسه ، ان هذه البقع الملونة ذات الاشكال المتحركة قد تتجسد لحظة الاغفاء ، فترسم لنا حدود الاشياء التي نراها في الحلم . الا ان هذه الملاحظة لم تكن مما يطمأن اليه لان صاحبها لاحظها وهم في حالة الاغفاء . لذلك تخيل فيلسوف امريكي هو : ج . ت . لاد ، الاستاذ في جامعة يال ، طريقة اصح ، لكنها اصعب تحقيقا ، لأنها تحتاج الى شيء من الرياضة ، وقوامها ان يظل المرء مغمض العينين حين يستيقظ ، وأن يحتفظ بالحلم الذي يهم ان يتبدد - من ساحة البصر اولا ومن ساحة الذاكرة فورا بعد ذلك - فيلاحظ اذ ذاك ان اشياء الحلم تنحل الى الاحساسات البصرية التي تنجم عن غمض العينين ، وتختلط بتلك البقع الملونة التي تدركها العين حين تكون الاجفان مغمضة . فاذا كان المرء يحلم بأنه يقرأ في جريدة رأى حين يستيقظ ان لم يبق من الجريدة التي تمحى خطوطها الا بقعة بيضاء عليها غصون سوداء غامضة . او اذا كان يحلم انه يتنزه في البحر ، ويتأمل أمواجه الزرقاء يتوجهها الزبد الابيض ، رأى حين

يستيقظ ان كل شيء ينحل الى بقعة زرقاء نشرت فوقها نقاط لامعة .  
فثمة اذن شيء ندركه اثناء النوم ، هو نوع من « العجاج البصري » صنع  
منه الحلم .

ولكن هل هذا العجاج وحده هو الذي يصنع الحلم ؟ الواقع ان هناك -  
عدا الاحساسات البصرية التي مصدرها داخلي - احساسات سببها  
خارجي . فان العين حين تغمض جفنيها تظل تميز النور من الظلمة ، حتى  
نعرف طبيعة هذا النور الى حد ما . والاحساسات الناشئة عن وجود ضوء  
واقعي هي اصل كثير من احلامنا . فالشمعة التي نشعلها فجأة تولد  
في النائم اذا لم يكن نومه عميقا ، طائفة من الصور تسيطر عليها فكرة  
الحريق . وقد ذكر تيسه مثالين على ذلك ، قال : « كان ب . يحلم بأن  
مسرح الاسكندرية يحترق ، وان اللهب يضيء الحي بكامله . وفجأة  
انتقل الى وسط حوض في ساحة القناصل ، فرأى النار تلتهم السلاسل  
التي تربط الاحجار الضخمة الموضوعة حول الحوض ثم عاد الى باريس  
فرأى المعرض يحترق ، وما يزال يشهد هذه المشاهد المؤلمة حتى استيقظ  
مذعورا . فرأى حزمة النور المنبعث من المصباح الذي قربته منه الراهبة  
المشرفة اثناء مرورها بسريره . وكان م . يحلم أنه انخرط في سلك المدفعية  
البحرية الذي سبق له ان خدم فيه ، ورأى نفسه يمضي الى فورديفرانس  
وطولون ولوريانت والقسمطينية ، ورأى لمع البرق ، وسمع  
قصف الرعد . وشهد اخيرا معركة تخرج فيها النار من افواه المدافع .  
فاستيقظ مذعورا . فرأى ، كصاحبه ب ، أنه استيقظ للنور الساقط  
عليه من مصباح الراهبة المشرفة » تلكم هي الاحلام التي يسببها نور  
سباطع مفاجيء .

ولا كذلك الاحلام التي يبعثها نور متصل ناعم ، كنور القمر مثلا .



دوى كراوس انه لاحظ ذات ليلة حين استيقظ من نومه انه كان لا يزال يمد ذراعيه الى اشعة القمر الساقطة عليه ، والتي كان يراها في حلمه عادة جميلة . وليست هذه الحالة بالوحيدة ، فالظاهر ان اشعة القمر التي تداعب عيني النائم تزيه دائما صور عذارى . اليس هذا ما تعبر عنه اسطورة انديميون التي تروي لنا قصة الراعي النائم الذي تعشقه الالهة سيلينه ( أي القمر ) ؟

وللأذن أيضا احساسات داخلية - من طنين ودندنة وصفير - لانميزها في اليقظة ، ولكن النوم يظهرها في وضوح . يضاف الى ذلك اننا حين نغفو نظل نسمع الاصوات من الخارج . فصوت الكرسي الساقط . وصوت النار الملتهبة ، وصوت الامطار المتساقطة على النافذة ، وصوت الريح العازف لحنه في المدخنة ، كل اولئك اصوات تظل تسقط على الاذن . ويحيلها الحلم حديثا وصراخا وموسيقى وما الى ذلك . كان الفريد موري نائما ، فقربوا من أذنه مقصا يقرع ، فاذا به يسمع صوت انذار . واذا به يشهد حوادث يونيه من عام ١٨٤٨ . وفي وسعي ان اذكر لكم امثلة اخرى . على انه ليس للاصوات ما للشكال والالوان من شأن في معظم الاحلام . فللا احساسات البصرية الشأن الاول . فكثيرا ما نحسب اننا نسمع على حين اننا نرى فقط . وقد يتفق لنا ، على نحو ما لاحظ ماكس سيمون ، ان نتحدث انثناء الحلم محادثة طويلة ثم نتبين فجأة ان لم يتكلم احد . لقد كان الحديث تبادل افكار مباشرا بيننا وبين محدثنا . كان حديثا صامتا . ظاهرة عجيبة ، الا ان تفسيرها سهل مع ذلك . على اننا نقول بوجه العموم انه لا بد من وجود اصوات حقيقية مدركة حتى نسمع في الحلم اصواتا معينة ، لان الحلم لا يوجد شيئا من لا شيء ، فاذا لم نقدم له مادة صوتية صعب عليه ان يصنع اصواتا .

واللمس كذلك تأثيره كما للسمع . فحين ينام المرء يظل يصل الى شعوره احساس باللمس او الضغط . وهذا الاحساس اللمسي قد يؤثر في الصور التي تشغل ساحة البصر في تلك اللحظة ، فيغير شكلها ويبدل معناها . فمثلا اذا شعر النائم بملامسة القميص للجسد ، وتذكر انه يرتدي لباسا خفيفا ، وكان يحلم بأنه يتنزه في الشارع ، رأى نفسه يمشي في الشارع امام الناس بهذا اللباس الخفيف ، والناس لا يستفربون ذلك ، اذ قلما يستثير شذوذنا في الاحلام دهشة الآخرين ولو كنا نحن نخجل منه . ذلك حلم كثير الشيوخ . واليسكم الآن حلما آخر لا بد ان كثيرا منكم عاناه ، وهو ان تشعروا بأنكم تطيرون ، وتحلقون ، وتجتازون الفضاء من غير ان تمسوا الارض . ان هذا الحلم اذا حصل مرة عاد فتكررت مرات ، وفي كل مرة ، يقول النائم لنفسه : طالما حلمت بأنني اطي في الفضاء ، الا اني في هذه المرة يقظان . وسوف ابرهن للناس ان في وسع المرء ان يتحرر من قوانين الثقالة . واليكم ما يجده احدكم اذا استيقظ فجأة . لقد كان يشعر ان قدميه فقدتا نقطة استنادهما لانه كان مستلقيا بالفعل . ولما كان من جهة اخرى لا يحسب انه نائم ، لم يشعر بأنه مستلق ، فحسب انه لا يلامس الارض مع انه قائم . وتخيل لذلك انه بطير . ولنلاحظ اننا في الحالات التي نشعر فيها بالطيران نتخيل اننا نقذف بجسمنا الى احد الجنبين ، الايمن او الايسر ، بحركة من الذراع كحركة الجناح . وهذا الجنب هو بعينه الجنب الذي نكون مستلقين عليه ، وما الاحساس بالجهد في سبيل الطيران الا الاحساس بالضغط الذي يحسه الذراع والجسم فوق السرير . الا ان هذا الضغط قد انفصل عن علته ، واصبح احساسا غامضا بالتعب ، فعزونا الى الجهد ، ثم اتصل باعتقادنا بأن جسمنا قد بارح الارض ، فأصبح احساسا واضحا بجهد نبذله لنطير .

ومن الشائق أن نعرف كيف أن احساسات الضغط ، اذ تصعد الى ساحة البصر ، وتستفيد من العجاج المضيء الذي يشغل هذه الساحة ، يمكن أن تنقلب الى أشكال والوان . حلم ماكس سيمون ذات ليلة انه أمام كومتين من القطع الذهبية ، وأن هاتين الكومتين متفاوتتان مقدارا ، وأنه يحاول أن يساوي بينهما فما يظفر بذلك . فكان ذلك يسبب له ضيقا شديدا ما زال يقوى لحظة بعد لحظة حتى أيقظه . فلاحظ عندئذ أن إحدى ساقيه كانت تمسك بها ثنيات الغطاء ، وأن قدميه لم تكونا على مستوى واحد ، وأنه كان يحاول عبثا تقريب أحدهما من الأخرى . فمن البديهي أن قد خرج من ذلك احساس غامض بالتفاوت لم يلبث أن دخل الى ساحة البصر ، ولعله لاحظ فيها ( وهذا ما اقترحه ) بقعة صفراء أو عدة بقع صفراء ، فأفصح عن نفسه ، في لغة البصر ، بتفاوت بين كومتين من القطع الذهبية . واذن فالاحساسات اللمسية أثناء النوم تميل الى أن تصبح بصرية ، وأن تدخل الحلم في هذه الصورة .

وأهم هذه الاحساسات احساسات « اللمس الداخلي » التي تصدر عن كل نقاط الجسم ، ولا سيما الأحشاء . فإن النوم يستطيع أن يهب لها أو قل أن يعيد إليها كثيرا من اللطافة والحدة . نعم أن هذه الاحساسات موجودة أثناء اليقظة ، إلا أننا نغفل عنها بالعمل ، ونعيش خارج أنفسنا ، فإذا أتى النوم ردنا الى داخلنا ، حتى لقد يتفق لمن سيصابون بالتهاب في الحنجرة أو في الغدة النكفية أن يحلموا بأنهم أصيبوا بهذا المرض ، لشعورهم أثناء النوم بحرقة مؤلمة في الحلق . فإذا أفاقوا قالوا هذا وهم . ولكن الوهم سرعان ما يصبح حقيقة وأسفاه . وطالما سمعنا عن بعض الأمراض وبعض الحوادث الخطيرة كوقعات الصرعة ، واصابات القلب أن ضحاياها قد تنبأوا بها في الحلم . فلا نعجب إذن لبعض الفلاسفة ،

كشوبنهوور مثلا ، اذا عد الحلم تعبيرا عن الشعور باهتزازات آتية من الجملة العصبية السمبتاوية ، ولا لبعض علماء النفس كشرنر مثلا ، اذا اسند الى كل عضو من الاعضاء قدرة على اهاجة نوع معين من الاحلام يمثله رمزا ، ولا لبعض الاطباء اخيرا ، كآرتيج مثلا ، اذا كتب مؤلفات عديدة فيما للحلم من قدرة على تشخيص الامراض وفي طرق الاستفادة من الاحلام في هذا التشخيص . ولقد بين ( تيسيه ) في عهد اقرب كيف ان اضطرابات الهضم والتنفس والدوران تعبر عن نفسها بأنواع معينة من الاحلام .

ولنلخص ما تقدم . ان حواسنا اثناء النوم الطبيعي لا توصل دون التنبيهات الخارجية . حقا انها لا تكون واضحة وضوحها اثناء اليقظة . ولكنها ، في مقابل ذلك ، تلتقط كثيرا من التنبيهات « الذاتية » التي لا ندركها حين تكون يقظين ، اي حين نتحرك في عالم خارجي مشترك بيننا وبين كافة الناس ، والتي تعود الى الظهور اثناء النوم ، لاننا لا نعيش عندئذ الا من اجل انفسنا . حتى انه لا يمكن القول بأن الادراك يضيق في النوم ، فالاصح انه يوسع ساحة عمله ، في بعض الاتجاهات على الاقل . واذا كان يخسر في الاشتداد ما ربحه في الامتداد بحيث لا يأتي اليينا الا بغامض منتشر ، فان هذا لا يمنع اننا بالاحساس الواقعي انما نصنع الاحلام .

فكيف نصنعها ؟ ان الاحساسات التي نستعملها مادة في هذا الصنع غامضة غير محددة . لننظر مثلا في تلك التي تأتي في طبيعتها ، أعني البقع الملونة التي تتراءى لنا حين نغمض الاجفان . هذه خطوط سوداء على صفحة بيضاء . انها تستطيع ان تمثل سجادة ، او مائدة شطرنج ، او ورقة مكتوبة ، او طائفة أخرى من الاشياء . فمن ذا الذي ينتخب ؟



ما هي تلك الصورة المحددة التي تفرض نفسها على هذا المادّة المترجّجة ؟  
ان هذه الصورة هي الذكري .

ولنلاحظ قبل كل شيء ان الحلم ، بوجه العموم ، لا يخلق شيئاً .  
نعم انهم يذكرون لنا امثلة تدل على ان بعض الآثار الفنية او الادبية او  
العلمية قد تم خلقها اثناء الحلم . واشهر هذه الامثلة مثال الموسيقى  
تاريتني في القرن التاسع عشر الذي كان يعمل جاهدا في تأليف لحن  
من الالحان من غير ان تسعفه القريحة ، فلما نام ظهر له الشيطان شخصا .  
وتناول الكمان وعزف اللحن المنشود . وما كان على تاريتني ، اذ صحا  
من نومه ، الا ان يتذكر اللحن ، ويسجله ، ويخلفه لنا تحت اسم « لحن  
الشيطان » . ولكننا لا نستطيع ان نستخلص شيئاً من رواية موجزة هذا  
الايجاز . فلعل تاريتني قد انجز اللحن اثناء ما كان يحاول تذكره . ان  
خيال المستيقظ الذي كان نائماً يضيف شيئاً الى الحلم في بعض الاحيان .  
فيبدله بفعل رجعي . ويسد ثلمه التي قد تكون كبيرة . لذلك مضيت  
ابحث عن ملاحظات اخرى تكون اكثر تعمقا وادنى الى الصدق ، فلم اجد  
الا ملاحظة الروائي الانجليزي « ستيفانسون » . ففي بحث شيق بعنوان  
« فصل في الاحلام » ، يذكر لنا ستيفانسون ان اكثر قصصه اصالة هي  
التي كتبها ، او رسم مخططاتها على الاقل ، اثناء الحلم . على اننا اذا قرانا  
هذا الفصل في انعام نظر ، وجدنا ان المؤلف كان يعاني ، خلال جزء من  
حياته . حالة نفسية خاصة كان يصعب عليه فيها ان يعرف انائم هو  
ام يقظ . اما انا فاعتقد في الواقع انه حين يبذل الفكر ما يقتضيه  
تأليف اثر او حل مسألة من جهد ، لا يكون ثمة نوم . او على الاقل  
ان الجزء الذي يعمل من الفكر لا يكون عندئذ نفس الجزء الذي يحلم ،  
وانما هو يتابع فيما تحت الشعور جهدا لا يؤثر في الحلم ، ولا يتجلى

الا لدى اليقظة . اما الحلم نفسه فما هو الا انبعاث الماضي . ولكنه ماض لا نستطيع أن نتعرفه ، فكثيرا ما يكون امرا تفصيليا نسيناه ، أو ذكرى خيل اليينا انها زالت على حين انها اختبأت في اعماق الذاكرة . وغالبا ماتكون الصورة المنبعثة صورة شيء أو حادث ادركناه في اليقظة ونحن ذاهلون لا نكاد نشعر ، وكثيرا ما تكون ، على وجه اخص ، مزقا من ذكريات محطمة تجمعها الذاكرة من هنا ومن هناك . وتقدمها الى شعور النائم في صورة غير ملتحمة ، فاذا وقف العقل ( والعقل يعمل مهما قيل ) امام هذا المجموع الذي لا معنى له ، حاول ان يهب له معنى ، فتسبب عدم الالتحام الى تغرات يسدها باستحضار ذكريات اخرى تظهر بدورها على غير نظام في معظم الاحيان ، وتستدعي بدورها تاويلا جديدا ، وهكذا دواليك الى غير نهاية . ولا أريد ان اطيل الوقوف على هذه النقطة الآن . وحسبي ان اقول ، جوابا على السؤال الذي طرحناه منذ لحظة ، ان القوة المصورة للمواد التي تنقلها اعضاء الحواس ، القوة التي تحيل الاحساسات الفامضة الواردة من العين والاذن وسطح الجسم كله وداخله كله الى اشياء واضحة محددة ، انما هي الذكرى .

الذكرى ! اننا في اليقظة نملك كثيرا من الذكريات تظهر تم تختفي . وتسترعي انتباهنا واحدة بعد اخرى . الا انها ذكريات مرتبطة ارتباطا وثيقا بالظرف الذي نحن فيه ، وبالعامل الذي نقوم به . فانا اتذكر فسي هذه اللحظة كتاب المركيزدي هيرفي في الاحلام ، لانني اعالج موضوع الاحلام ، ولانني في معهد علم النفس . ان ما يحيط بي ، وما يشغلني . وما ادركه ، وما انا مضطر الى فعله ، كل اولئك يوجه نشاط ذاكرتي في اتجاه خاص . ان الذكريات التي نستحضرها في اليقظة . ولو بدت غريبة في معظم الاحيان عن مشاغل اللحظة الراهنة ، فانها مرتبطة بها من

جانب ما . وما هي وظيفة الذاكرة لدى الحيوان ؟ هي ان تذكره ، في كل ظرف من الظروف ، بالنتائج المفيدة أو المضرّة التي اعقبت حالات سابقة مشابهة ، وأن ترشده بذلك الى ما يجب عليه فعله . . ولئن لم تكن الذاكرة لدى الانسان حبيسة العمل الى هذا الحد ، فانها مرتبطة به كذلك . وذكرياتنا في لحظة معينة تكون كلاً متضامناً ، أو قل انها تكون هرماً قمته المتحركة باستمرار منطبقة على حاضرتنا ومنغمسة معه في المستقبل . الا ان وراء الذكريات التي تتوارد على هذا النحو فتقيم فوق مشاغلنا الحاضرة ، وتظهر بواسطتها ، هناك الوف والوف من الذكريات ، تثوى في الاسفل . تحت المشهد الذي يضيئه الشعور . اجل انني اعتقد ان حياتنا الماضية موجودة كلها ، بأدق تفاصيلها ، ونحن لا ننسى شيئاً ، وكل ما ادركناه وفكرنا فيه وارادناه منذ بزوغ شعورنا يظل موجوداً الى غير نهاية . غير أن الذكريات التي تحتفظ بها ذاكرتي على هذا النحو في اعماقها المظلمة موجودة في صورة اشباح لا ترى . ولعلها تتطلع الى النور ، ولكنها مع ذلك لا تحاول ان ترقى اليه . لانها تعرف ان هذا ليس في الامكان ، وان لي من مشاغلي ، أنا الكائن الحي العامل ، ما يصرفني عن الاهتمام بها والاكتراث لها . فاذا فرضنا الآن انني اصبحت في لحظة من اللحظات لا أحفل بالموقف الراهن والعمل الملح ، أي لا أحفل بما كان يوجه نشاط ذاكرتي نحو نقطة واحدة ، أي اذا فرضنا انني انام ، فان هذه الذكريات الساكنة تشعر بأنني ازحت الحاجز ، ورفعت الغطاء الذي كان يحبسها تحت الشعور ، فتبدأ بالتحرك . انها تنهض وتضطرب ، وترقص في ظلمات اللاشعور رقصة واسعة من رقصات المقابر ، وتندفع جميعاً نحو الباب الذي انفتح ، تود لو تخرج كلها . ولكنها لا تستطيع ذلك لانها كثيرة . فمن هي الذكريات المصطفاة من بين هذا

الحفل من المدعوين ؟ انكم تحزرون بدون عناء . فحين كنت يقظا منذ هنيهة ، كانت الذكريات المقبولة هي تلك التي تستطيع ان يكون لها صلات نسب بالموقف الراهن ، وبادراكاتي الحاضرة . والآن وقد نمت ، فان ثمة صورا غامضة ترتسم امام عيني ، واصواتا مختلطة تسقط على اذني ، ولمسا مبهما يتبعثر على سطح جسمي ، وثمة كذلك احساسات وافرة العدد ترد من داخل اعضائي . واذن فبين تلك الذكريات الاشباح التي تتطلع الى ان تكتسب لونا وصوتا ومادة ، لا تظفر بذلك الا تلك التي تستطيع ان تمثل العجاج الملون الذي ادركه ، والاصوات الداخلية والخارجية التي اسمعها ، وان تنسجم ، بالاضافة الى ذلك ، مع الحالة الانفعالية العامة التي تؤلفها احساساتي العضوية . فاذا تم هذا الارتباط بين الذكرى والاحساس كان لي من ذلك حلم .

في صفحة شعرية من التاسوعات يصف لنا الفيلسوف افلوطين ، شارح افلاطون ومكمله ، كيف يولد الناس في الحياة ، فيقول ان الطبيعة لا ترسم من الاجسام الحية الا خطوطها الاولى ، فاذا تركت هذه الخطوط الاولى لقواها الخاصة لم تستطع ان تمضي الى غاية الطريق . والنفوس، من جهتها ، تقيم في عالم المثل ، لا تعمل ولا يبدو لها ان تعمل ، ولذلك فهي تحلق فوق الزمان ، وخارج المكان . الا ان بين الاجسام اجساما ثلاثم بشكلها اكثر من غيرها ما تتطلع اليه هذه النفوس او تلك ، كما ان بين النفوس نفوسا تعرف اكثر من غيرها في هذه الاجسام او في تلك . فالجسم الذي لا يخرج من بين يدي الطبيعة قادرا على الحياة قدرة تامة ، يصعد نحو النفس التي ستهب له الحياة الكاملة . والنفس اذ تنظر الى الجسم الذي ترى فيه صورة ذاتها ، فتفتتن كما لو كانت تحديق في مرآة ، تنجذب اليه ، فتميل وتهبط ، ويكون



هبوطها بداية الحياة . بهذه النفوس المنفصلة أشبه الذكريات التي تربض في قرارة اللاشعور ، وبذلك الاجسام التي لم تكد ترتسم خطوطها الاولى أشبه احساساتنا الليلية . الاحساس دافئ ، ملون ، متحرك ، يسكاد يكون حيا ، ولكنه غير محدد . والذكرى واضحة دقيقة ، لكنها جوفاء ليس فيها حياة . ويود الاحساس لو يجد صورة تستقر عليها اطرافه المتقلقلة ، وتود الذكرى لو تحصل على مادة تمتلئ بها . وتشتد فتصير ذات وجود فعلي . فيجذب كل منهما الآخر ، ويدخل الاحساس في الذكرى دما ولحما ، فتصبح الذكرى الشبح كأننا يحيا حياة خاصة ، اي تصبح حلما .

فليس في نشوء الحلم اذن امور غيبية عجيبة . ان اعلامنا تتم كما تتم رؤيتنا للعالم الواقعي تقريبا . والخطوط الكبرى لآلية هذه العملية هي نفسها في الحالين . ان ما نراه من شيء موضوع امام أعيننا ، وما نسمعه من عبارة يلفظها احد الناس ، لا يعد شيئا بالنسبة الى ما تضيفه اليه الذاكرة . هل تظن حين تقلب جريدة أو تنصفح كتابا انك تدرك ادراكا حقيقيا كل حرف من كل كلمة ، أو حتى كل كلمة من كل جملة ؟ لو كنت تفعل ذلك لما أتيت على كثير من الصفحات في يومك . والحقيقة انك لا تدرك من الكلمة ، بل ومن العبارة ، الا بضعة احرف أو بضع سمات مميزة هي القدر الكافي لان تحزر الباقي حزرا . وانت تتخيل انك ترى هذا الباقي كله ، تتوهم انك تراه . وهذا ما اثبتته تجارب كثيرة يؤيد بعضها بعضا . وحسبي ان اذكر لكم منها تجارب جولشايدر ومولر . كان هذان المجربان يكتبان أو يطبعان عبارات شائعة الاستعمال مثل « الدخول ممنوع بتاتا » ، « مقدمة الطبعة الرابعة » ، الخ ، ويحرصان على ارتكاب اخطاء تغير الاحرف أو تسقطها أصلا ، ويضعان الشخص

الذي يجربان عليه التجربة أمام هذه العبارات في الظلام . وطبيعي أن الشخص جاهل بالمكتوب . ثم يضيئان الكتابة هنيئة قصيرة جدا بحيث لا يستطيع المشاهد أن يدرك كل الحروف . وكأنا قد توصلنا إلى أن عرفنا بالتجربة الزمن الضروري لرؤية حرف من حروف الأبجدية . فكان سهلا عليهما بعد ذلك أن يجعلنا الشخص لا يستطيع أن يرى من الحروف الثلاثين أو الأربعين التي تتألف منها الجملة إلا سبعة أو ثمانية مثلا ، فكان الشخص في معظم الأحيان يستطيع مع ذلك أن يقرأ العبارة كلها في غير عناء . على أن هذا ليس هو الذي يعيننا قبل كل شيء من هذه التجربة . وإنما الذي يعيننا قبل كل شيء هو أننا إذا سألنا الشخص عن الحروف التي يثق بأنه أدركها ، وجدناه يذكر حروفا أبدلت بغيرها أو أسقطت أصلا ، إلى جانب ما يذكر من حروف موجودة بالفعل . واذن فقد كان المعنى يقتضيه أن يرى حروفا غير موجودة . وهكذا فإن الأحرف المدركة بالفعل قد أفادت في استحضار ذكرى ألفتها الذاكرة اللاشعورية إلى الخارج إدراكا وهميا حين وجدت العبارة التي تهب لها الأحرف المدركة بدابة تحقق . وهذه الذكرى هي ما رآه المشاهد رؤيته للمكتوب نفسه وأكثر . ونقول باختصار أن القراءة الدارجة حزر ، لكنه ليس حزرا مجردا ، وإنما هو إبراز ذكريات . أعني إدراكات متذكرة تذكرنا فحسب ، وبالتالي غير واقعية ، تستفيد من التحقق الجزئي الذي تلقاه هنا وهناك . فتتحقق تحققا كليا .

وهكذا فإن معرفتنا لشيء من الأشياء أثناء اليقظة تنطوي على عملية شبيهة بالعملية التي تتم في الحلم . أننا لا ندرك من الشيء إلا بعض خطوطه ، وهذه الخطوط توظف ذكرى الشيء كاملا . والذكرى الكاملة التي لم يكن يشعر بها الفكر والتي كانت داخلية على كل حال

كانها مجرد فكرة ، تستغل الفرصة ، فتنبري الى الخارج . فهذا النوع من الادراك الوهمي الذي يدخل في اطار واقعي هو ما يقع لنا حين نرى الشيء . . . وهناك امور كثيرة يمكن ان يقال بصدد موقف الذكرى وسلوكها اثناء العملية . فما يجب ان نعتقد ان الذكريات الثاوية في اعماق الذاكرة تظل فيها ساكنة لا تبالي . انها في حالة انتظار ، بل انها منتبهة تقريبا . الا يتفق لنا اذ نفص جريدتنا ، وفكرنا مشغول ، ان نقع فجأة على كلمة تقابل ما نحن مشغولون به ، ثم نلاحظ ان ليس للجملة معنى ، فما نلبث ان ندرك ان الكلمة التي قرانها لم تكن هي الكلمة المطبوعة وانما كان بين الكلمتين بعض السمات المشتركة ، وشيء من تشابه غامض في الرسم ؟ فالفكرة التي كانت تشغلنا قد ايقظت اذن في اللاشعور كل الصور التي تنتسب الى زمرة واحدة ، اي جميع ذكريات الكلمات المقابلة ، وجعلتها تطمح جميعا في رجعة الى الشعور . والذكرى التي غدت شعورية بالفعل هي تلك التي اتاح لها ادراكنا الحالي لصورة كلمة ما ان تخرج الى الشعور .

تلكم هي آلية الادراك بالمعنى الاصلي للكلمة ، وتلكم هي آلية الحلم ايضا . ففي الحاليين اذن هناك ، من جهة ، احساسات واقعية ، وهناك من جهة أخرى ذكريات تندس في الاحساس ، وتستفيد من حيويته حتى تعود الى الحياة .

ولكن ما هو الفرق اذن بين ان ندرك وأن نحلم ؟ ما هو النوم ؟ لست اتساءل طبعا عن الشروط الفيزيولوجية للنوم . فهذه مسألة يتناقش فيها الفيزيولوجيون ، ولم ينتهوا بعد منها الى حل نهائي . وانما اتساءل ما هي الحالة النفسية للشخص الذي ينام ؟ ذلك ان الفكر يستمر على العمل اثناء النوم ، وهو يعمل كما راينا باحساسات وذكريات ، وسواء

انام ام لم ينم فانه يمزج الاحساس بالذكرى التي يوقظها الاحساس ،  
والعملية في الحالين تبدو واحدة . ومع ذلك فهناك الادراك العادي من  
جهة ، وهناك الحلم من جهة اخرى ، والآلية لا تعمل اذن في الحالين على  
نحو واحد . فآين هو الفرق ، وما هي الصفة النفسية المميزة للنوم ؟

ولا يجب ان نطمئن كثيرا الى النظريات . لقد قالوا ان النوم هو  
الانعزال عن العالم الخارجي . ولكننا بينا ان النوم لا يوصد الحواس دون  
التنبهات الخارجية ، وانه يستمد منها مواد معظم الاحلام . وقالوا ايضا  
ان النوم راحة للوظائف الفكرية العليا ، وانه توقف عن التفكير . ولكنني  
لا ارى هذا القول اصدق . لئن كنا لا نبالي بالمنطق اثناء الحلم في كثير من  
الاحيان ، فليس معنى هذا اننا غير قادرين على المنطق . بل اني لاكاد اقول  
ان خطأ الحالم ناتج عن الافراط في التفكير المنطقي ، ولقد كان في وسع  
الحالم ان يتفادى الوقوع في السخف لو كان يكتفي بمشاهدة ما يخطر  
امامه من رؤى . لكنه يأبى الا ان يفسرها ، ويأبى منطقها الذي وجد  
لربط الصور غير المنسجمة الا ان يحاكي منطق العقل ، فيقع في  
السخف . واذا كنت اعترف ان الوظائف العقلية العليا ترتخي اثناء النوم ،  
وان ملكة التفكير تلهو احيانا بتزوير التفكير العادي عندئذ ، ولو لم تشجعها  
على ذلك حركة الصور المفككة ، فان هذا يقال في سائر الوظائف الأخرى .  
واذن فلا بزوال التفكير ، ولا بانغلاق الحواس ، نستطيع ان نعرف حالة  
الحلم ، فلندع النظريات جانبا ، ولنتصل بالواقع .

ان على كل منا ان يقوم بتجربة حاسمة على نفسه . ان عليه - مادام  
لا يستطيع ان يحلل ذاته اثناء الحلم نفسه - ان يرصد حالة الخروج من  
النوم الى اليقظة ، ويطوقها عن كسب . انه بانتباهه الى ما هو في جحره



عدم انتباه ، يقبض عندئذ ، وهو يقظ ، على الحالة النفسية للنائم . وهذا صعب ، لكنه غير مستحيل على من راض نفسه عليه في صبر . واسمحوا للمحاضر أن يروي لكم أحد هذه الاحلام ، والامور التي اعتقد انه تحقق منها حين استيقظ .

كان الحالم يحلم بأنه على منبر يخطب في جمهور فترتفع ضجة غامضة من وسط المستمعين ، وتشتد الضجة فتصبح صراخا فزئرا فصخبا مرعبا . وعندئذ تتجاوب هذه الكلمة في كل الارحاء : « الى الباب ، الى الباب » ، على ايقاع منظم . ويستيقظ النائم فجأة . فيلاحظ ان قد كان في الحديقة المجاورة كلب ينبع ، وكانت تختلط مع كل « عو » من نباح الكلب كلمة من الجمهور « الى الباب » . تلکم هي لحظة الالتقاط . وعندئذ ترتد انا اليقظة التي ظهرت الى انا الحالم التي لم تختف بعد ، وتقول لها : لقد قبضت عليك متلبسة بالجرم . لقد اريتني جمهورا يصرخ ، وما كان ثمة الا نباح كلب . لا تحاولي ان تفري ، اني قابضة عليك ، فأسلمي الي السر : ماذا كنت تعملين ؟ فتجيب انا الاحلام : « اسمعي ، انني لم اكن اعمل شيئا . وكل ما بيننا من فرق هو انك انت تعملين ، وانني انا لا اعمل . هل تتخيلين انك ، كيما تسمعي كلبا ينبع ، وكيما تفهمي ان هذا كلب ينبع ، لا تعملين شيئا ؟ ذلك خطأ جسيم . انك لتبذلين مجهودا كبيرا من حيث لا تدريين : نعمدين الى ذاكرتك كلها ، الى كل ما تجمع لك من تجارب ، وتحملينها بضغط مفاجيء على أن لا تقدم للصوت المسموع الا نقطة واحدة هي الذكرى التي تشبه هذا الاحساس اكثر من غيرها ، وتفسره خيرا مما يفسره غيرها ، فيغطي الاحساس عندئذ بذكرى . ولا بد لك ، من جهة اخرى ، ان تحسلي على التحام تام بين الاثنين ، فما يكون بينهما اي تباعد

( والا كنت في حلم ) ؛ وهذه المطابقة ، انت لا تستطيعين ان تضمنيهما الا بالانتباه ، او بالاحرى بتوتر واحد في الاحساس والذاكرة معا ، وشأنك في هذا كله كشأن الخائط الذي يجرب عليك لباسا : انه يستعمل الدبابيس ، ويشد القماش على جسمك ما امكنه ذلك . فحياتك في حالة اليقظة هي اذن حياة عمل ، حتى حين تحسبين انك لا تقومين بأي عمل ، لانه لا بد لك في كل لحظة من اخذ وترك ، من انتخاب واطراح . انك تجرين انتخابا بين احساساتك ، لانك تطرحين من شعورك الواف الاحساسات « الذاتية » التي تعود الى الظهور حين تنامين ، وتجرين انتخابا دقيقا بين ذكرياتك ، لانك تستبعدين منها كل مالا يندرج في قالب حالتك الحاضرة . فهذا الانتخاب الذي تجريه بغير انقطاع ، هذا التلاؤم المتجدد باستمرار ، هما الشرطان الاساسيان لاسمى بالحس السليم . ولكن التلاؤم والانتخاب يجعلانك في حال من التوتر الدائم . ولئن كنت لا تشعرين بذلك توا ، كما لا تشعرين بضغط الجو ، فلا بد ان تنتهي اخيرا الى التعب . ان الحس السليم لمتعب جدا . .

« لقد قلته لك منذ هنيهة : ان كل ما بيننا من فرق هو انك تعملين ، وانني لا اعمل . فكل ما في الامر ان هذا الجهد الذي تبذلينه انت بغير توقف ، امتنع انا عن بذله . انت مرتبطة بالحياة ، وانا منفصلة عنها ، لا شيء فيها يعنيني ، ولست اهتم بشيء . ما النوم الا عدم الاهتمام (١) ، والمرء لا يعد نائما الا على قدر ما يكون غير مهتم . انظري الى

---

(١) ان الفكرة التي نعرضها هنا قد قطعت اشواطاً منذ عرضناها في هذه المحاضرة ، ودخلت فكرة « النوم عدم اهتمام » في علم النفس . حتى لقد اوجدوا كلمة « اللا اهتمام » تسمية للحالة العامة التي يكون فيها شعور النائم . وقد انشأ الاستاذ كلاباريد حول هذا المفهوم نظرية شائقة جدا تذهب الى ان النوم وسيلة دفاع عن الجسم ، وغريزة حققة .

الأم التي تنام الى جانب طفلها ! قد لا تسمع أصوات الصاعقة ، ولكن زفرة من الابن توقظها . فهل تعد نائمة عما يتصل بابنها ؟ اننا لا ننام عما يظل يهمننا .

«سألتني ماذا اعمل حين أحلم ، فسأقول لك ماذا تعملين أنت حين تكونين يقطي . انني ، يا انا اليقظة ، مجموع ماضيك ، تعمدين الي ، فما تزالين بي ضغطا حتى تحبسيني ضمن تلك الدائرة الضيقة التي ترسمينها حول عملك الحاضر . ذلك معنى أن الانسان يقظ ، أنه يحيا الحياة النفسية العادية ، أنه يناضل ، أنه يريد . أما الحلم فهل أنت في حاجة الى أن اعلمه لك ؟ أن أفسره لك ؟ أنه الحالة النفسية التي تعودين اليها متى أرخيت لنفسك العنان ، متى غفلت عن التوجه الى نقطة واحدة، متى انقطعت عن الارادة . فاذا أصررت على أن يفسر لك شيء من الاشياء، فعليك بالارادة فأسألها ماذا تعمل اثناء اليقظة في كل لحظة ، حتى تحصل ، توا وبصورة لا شعورية تقريبا ، على توجيه كل ما تحملين في ذاتك نحو النقطة التي تعنيك ، أي عليك بسلوكيا اليقظة ، فوظيفتها الاساسية أن تجيبك على سؤالك . لان اليقظة والارادة شيء واحد بعينه » .

ذلكم ما تقوله انا الاحلام ! ولو تركناها تنكلم لقاتل كثيرا من الامور ايضا . ولكن فلنسكتها ولنلخص . اين هو الفرق الاساسي بين الحلم واليقظة ؟ ونجيب على هذا السؤال بايجاز قائلين : ان الوظائف التي تشتغل في اليقظة والحلم هي نفسها في الحالين ، ولكنها مشتدة في اليقظة ، مرتخية في الحلم . ان الحلم هو الحياة النفسية كلها ، لاجهد التثبيت والتركيز . فنحن حين ننام نظل ندرك ، ونظل نتذكر ، ونظل نفكر . وقد تكون الادراكات والذكريات والاستدلالات غزيرة لدى النائم ،

لان الغزارة في ميدان الفكر لا تعني الجهد . وانما يكون الجهد حيث تكون **المطابقة الدقيقة** . فلكي يستطيع نباح كلب ان يطلق لدى مروره في الذاكرة ذكرى صخب جمهور ، ليس علينا ان نعمل شيئا . ولكن لكي يمضي باحثا في الذاكرة عن ذكرى نباح كلب مفضلا هذه الذكرى على سائر الذكريات ، ولكي يمكن ان يؤول على انه نباح ، اي ان يدرك انه نباح بالفعل ، لا بد من جهد ايجابي . فاما النائم فليس قادرا على بذل هذا الجهد ، وهو بهذا ، بهذا وحده ، انما يتميز عن الانسان اليقظ .

ذلكم هو الفرق . وهو يتجلى في صور شتى . ولا اريد ان ادخل في التفاصيل ، وحسبي ان الفت نظركم الى نقطتين او ثلاثا فقط : عدم الاستقرار في الحلم ، والسرعة التي يمكن ان يتم بها ، واشاره الذكريات التافهة .

اما عدم الاستقرار فتفسيره سهل . لما كان جوهر الحلم هو العبث لا احكام المطابقة بين الاحساس والذكرى ، كان الاحساس الواحد يمكن ان تنطبق عليه ذكريات شتى . لنفرض مثلا ان في ساحة البصر بقعة خضراء عليها نقط بيضاء . ان هذه البقعة تصلح مادة لذكرى مرج اخضر مع ازهار ، كما تصلح مادة لذكرى مائدة البليار وفوقها الكرات ، وتصلح لذكريات اخرى كثيرة ايضا . وكل هذه الذكريات تريد ان تحيا ثانية بالاحساس ، فتجعل تعدو وراءه جميعا . فتارة تبلغه واحدة بعد اخرى ، فيصبح المرج بليارا ونشهد تحولات عجيبة ، وتارة تبلغه جملة فيكون المرج نفسه بليارا ، وهذه استحالة قد يحاول النائم ان يزيلها ، فيجري تفكيرا يفاقم الاستحالة بدلا من ان يزيلها .

ويلوح لي ان سرعة جريان بعض الاحلام نتيجة ثانية للسبب نفسه .



ان الحلم يستطيع ان يمثل لنا في بضع ثوان سلسلة من الحوادث يشغل  
تحققها في اليقظة اياما بكاملها . فأنتم تعرفون ملاحظة الفريدموري (١)  
التي أصبحت كلاسيكية وأنا أعدها معقولة رغم ما قيل فيها في المدة  
الاخيرة ، لأنني اطلعت في أدب الأحلام على كثير من الروايات الشبيهة  
بها ، ولست أرى في تسارع الصور هذا أمرا عجيبا . إذ يجب ان  
تلاحظوا ان صور الأحلام صور بصرية في الغالب ، فالمحادثات التي يحسب  
الحالم انه سمعها انما يوجدتها ويكملها ويوسعها بعد اليقظة في معظم  
الاحيان . لا بل من الممكن ان لا ترافق الصور البصرية في بعض الحالات  
الا فكرة المحادثة ومعناها العام . وأنتم تعرفون ان من الممكن ان نعرض  
على بصر المشاهد ما شئنا من الصور عددا ، دفعة واحدة ، فكيف لا يكون  
ذلك ممكنا في عدد صغير من اللحظات . فلا عجب اذن ان يجمع الحلم  
في ثوان ما لو تحقق في اليقظة لاقتضى اياما كثيرة . ان الحالم يلقي  
على الامور نظرة سريعة ، ويعمل كما تعمل الذاكرة . ان الذكرى  
البصرية التي تفيد في تأويل الاحساس البصري أثناء اليقظة مضطرة لان  
تنطبق على الاحساس انطباقا تاما ، ولذلك فهي تتبع جريانه ، وتشغل  
نفس الوقت الذي يشغله ، أي ان الادراك المتذكر للحوادث الخارجية  
يستغرق نفس المدة التي تستغرقها هذه الحوادث نفسها . أما في

---

(١) كنت نائما في غرفتي وأمي ساهرة علي . فحلمت بعهد الارهاب وشهدت مشاهد  
قتل ، ومثلت أمام محكمة الثورة ، ورأيت روبسبير ومارا وفوكييه تائفيل ، وناقشتهم جميعا ،  
وحوكمت وحوكم علي بالموت ، وسافوني في عربة الى ساحة الثورة ، وصعدت الدكة ،  
وشدني الجلاد الى لوح ، وسمر اللوح ، وسقط علي الساطور ، وشعرت براسي ينفصل  
عن جذعي ، واستيقظت اشد ما يكون امرؤ غما ، فاذا على عنقي سهم الحرير الذي  
انفصل فجأة وسقط على عنقي كأنه سكين المقصلة . وقد أكدت أُمِّي ان ذلك تم في لحظة  
واحدة . ومع ذلك كان هذا الاحساس الخارجي نقطة البدء لحلم تعاقبت فيه اشياء كثيرة .

الحلم فان الذكرى المؤولة للاحساس البصري تستعيد حريتها ، وميوعة  
الاحساس البصري تجعل الذكرى لا تنطبق عليه ، ولا يبقى على ايقاع  
الذاكرة المؤولة ان يتبع ايقاع الواقع ، ويكون في وسع الصور عندئذ  
ان تسرع ، اذا شاءت ، سرعة هائلة كفيلم سينمائي زادت سرعة جريانه .  
فلا السرعة ولا الغزارة دليل قوة في ميدان الفكر . وانما يكون الجهد  
حيث يكون احكام دائم في المطابقة . فمتى كانت الذاكرة المؤولة مشتتة ،  
منتبهة الى الحياة ، أي خارجة من الحلم ، رأينا الحوادث الخارجية ،  
موقعة السير ، بطيئة السلوك . كذلك رقاص الساعة يقسم ارتخاء  
النابض الى اقسام يوزعها على عدة أيام ، بينما يمكن ان يرتخي النابض  
دفعه واحدة لو ترك حرا .

بقي علينا ان نبحث لم كان الحلم يفضل بعض الذكريات على غيرها ،  
في حين انها تستطيع جميعا ان تنطبق على الاحساسات الحاضرة .  
الواقع ان أخيلة الحلم ليست أسرع على التفسير من أخيلة اليقظة . ومع  
ذلك فمن الممكن ان نرسم أبرز اتجاهاتها على الأقل . ان احلامنا ، في  
النوم العادي ، تفضل المعاني التي مرت بنا مرور البرق ، والاشياء التي  
أدركناها من غير أن نثبت عليها انتباهنا . فاذا حلمنا في الليل بحوادث  
النهار ، حلمنا بالحوادث التافهة ، لا بالاحداث الهامة . وأنا أؤيد كل  
التأييد نظرات ديلاج ، وروبرت ، وفرويد في هذه النقطة (١) . لنفرض  
أنني في الشارع ، وأنني أسمع صوت الترامواي . ان هذا الصوت لا

---

(١) لعله ينبغي ان نتحدث هنا عن البول المكيوتة التي وقفت عليها مدرسة فرويد  
عددا كبيرا من الدراسات . وفي الفترة التي ألقيت فيها هذه المحاضرة كان كتاب فرويد  
عن الاحلام قد ظهر ، ولكن « التحليل النفسي » لم يكن قد وصل الى ما وصل اليه  
الآن من نمو .

يخيفني لانني على الرصيف . فاذا خطرت على بالي فكرة خطر ممكن في اللحظة التي يقترب فيها مني ، بل اذا ارتددت بجسمي ارتدادا غريزيا من غير شعور بالخوف ، كان من الممكن ان احلم في الليلة التالية بأن الترامواي يدوسني . ولنفرض ايضا انني اعتني في النهار بمرضى أصبح شفاؤه ميثوسا منه ، فاذا امكن أن يلمع في خاطري في لحظة من اللحظات شعاع من أمل في شفاؤه ، شعاع خاطف لا يكاد يدرك ، كان من الممكن ان احلم في الليل بأن المريض ابل من المرض ، او كان الحلم بالشفاء ، على كل حال ، ارجح من الحلم بالموت او المرض . ونقول بايجاز : ان ما يعود أكثر من غيره هو ما لوحظ اقل من غيره . ولا عجب في ذلك قط . فان الانا التي تحلم انا ذاهلة متراخية ، والذكريات التي توافقها أكثر من غيرها هي ذكريات الذهول التي لا تحمل طابع الجهد .

تلكم هي الملاحظات التي اردت ان اعرضها لكم في موضوع الاحلام . وما هي بالملاحظات التامة . وليست تتناول من الاحلام الا تلك التي نعرفها اليوم ، تلك التي نتذكرها ، وتتصل بالنوم الخفيف ، اما حين ننام نوما عميقا ، فلعلنا نحلم احلاما من نوع آخر ، الا أنه لا يبقى منها شيء حين نصحو . وأنا اميل الى الاعتقاد - لاسباب نظرية بالدرجة الاولى وبالتالي فرضية - أننا نشهد فيها ماضيها على نطاق أوسع ، وفي تفاصيل أدق . وينبغي لعلم النفس ان يصب جهده على هذا النوم العميق ، لا ليدرس فيه بنية الذاكرة اللاشعورية وعملها فحسب ، بل ليسبر ايضا تلك الحوادث الخفية التي ترجع الى « البحوث الروحية » . وما أحب أن اجازف الآن في هذا الميدان . ولكن لا يسعني مع ذلك الا ان اعلق أهمية كبيرة على الملاحظات التي تجمعها « جمعية البحث الروحي » في نشاط

دائب . ان المهمة الاساسية الملقاة على عاتق علم النفس في هذا القرن الذي يبدأ هي سبر اللاشعور ، والبحث في باطن الفكر بمناهج مناسبة . ولا ريب عندي ان ثمة مكتشفات كثيرة تنتظر هذه الجمعية ، مكتشفات لا تقل خطرا عن مكتشفات علوم الفيزياء والعلوم الطبيعية في القرون التي خلت ، او ذلك على الاقل ما ارجوه لها ، وتلك هي الأمنية التي أتمناها لها في ختام هذه المحاضرة .



## ذكرى المحاضر والتعرف الكاذب<sup>(١)</sup>

ان الوهم الذي سنلقي عليه الآن بضع لمحات نظرية أمر معروف جداً :  
يتفق لامرئ ، بفتة ، وهو يرى مشهداً ، او يشترك في حديث ، ان  
يعتقد انه رأى من قبل ما يرى ، وسمع من قبل ما يسمع ، ولفظ من قبل  
العبارات التي يلفظ ، وانه كان يومئذ في نفس المكان ، على نفس الأوضاع ،  
يشعر ويدرك ويفكر ويريد على نفس النحو ، أي يعيش مرة ثانية بضع  
لحظات من حياته الماضية بأدق تفاصيلها . ويكون الوهم في بعض الأحيان  
من الكمال بحيث يخيل الى المرء في كل لحظة اثناءه انه على وشك ان  
يتنبأ بما سيقع ، وكيف لا يعرفه مقدما مادام يحس انه سيكون عما  
قليل عارفا له من قبل ! وليس نادرا ان يرى العالم عندئذ في صورة خاصة ،  
كأنه يراه في حلم ؛ ويصبح المرء غريبا عن نفسه ، ويوشك ان تزدوج  
شخصيته ، فيقف من اقواله وأعماله موقف المشاهد . ان هذا الوهم  
الأخير ، اذا ذهب الى اقصاه وأصبح « تفككا في الشخصية » (٢) قد  
يكون ناتجا عن غير التعرف الكاذب . ولكنه ينتج عن التعرف الكاذب  
ايضا . هذا الى ان هذه الاعراض تكون قوية وتكون ضعيفة . وبدلا من  
ان يرسم الوهم في صورته الكاملة ، نراه في معظم الأحيان على حالة مخطط .

---

(١) ظهرت هذه الدراسة في « المجلة الفلسفية » ، كانون الاول ( ديسمبر ) ١٩٠٨

(٢) أوجد هذه الكلمة دوجا « حالة تفكك في الشخصية » ، المجلة الفلسفية ، المجلد

٤٥ ، عام ١٨٩٨ .

ولكن ، سواء اكان مخططاً ام رسماً كاملاً ، فان له هيئته الاصلية على كل حال .

وبين أيدينا كثير من الملاحظات عن التعرف الكاذب ، وهي تتشابه تشابهاً بارزاً ، حتى انها مصوغة في عبارات واحدة في كثير من الأحيان . ومن بينها هذه الملاحظة الذاتية التي تفضل أديب بارع في دراسة نفسه ، فكتبها لنا وهو يعتقد انه الوحيد الذي يعاني التعرف الكاذب ، لأنه لم يسمع به من قبل . ويتألف وصفه من عشر جمل تكاد تقرأها هي نفسها في كافة الملاحظات التي نشرت قبل ذلك . وقد هنا أنا أنفسنا في اول الامر على أننا وقعنا فيها على تعبير جديد على الاقل ، اذ قال صاحبها : ان مايسود هذه الحادثة هو احساس « بضرورة لا مناص منها » حتى لكأنه ليس في العالم أية قوة تستطيع ان تحول دون ما سيأتي من اقوال وافعال . ولكننا ماكدنا نعود الى قراءة الملاحظات التي جمعها مسيو برنار لوروا(١) حتى وقعنا في احداها على هذا التعبير نفسه اذ يقول صاحبها : « كنت اشهد اعمالي ، وكانت ضرورية لا مناص منها » . قلت شعري هل ثمة وهم يعادل هذا الوهم في ثبات معالمة على هذا النحو الواضح !

ولا يجب أن نشمل بالتعرف الكاذب بعض الأوهام التي تشبهه ببعض السمات ، لكنها تختلف عنه في مظهرها العام . فقد وصف مسيو آرنو في عام ١٨٩٦ حالة ملحوظة كان يدرسها منذ ثلاث سنين ، فقال : كان الشخص خلال هذه السنين الثلاث يعاني وهم التعرف الكاذب ، او يعتقد أنه يعانيه ، فكان يخيل اليه انه يعيش حياته كلها مرة ثانية(٢) . وليست

---

(١) « وهم التعرف الكاذب » ، باريس ١٨٩٨ ، ص ١٧٦ .

(٢) آرنو ، « حالة وهم : المرئي من قبل » ، الحوليات الطبية النفسية ، السلسلة ٨ ،

مج ٢ ، ١٨٩٦ ، ص ٤٥٥ - ٤٧٠ .

هذه الحالة بالوحيدة . ففي اعتقادنا أنه يجب تقريبها من حالة سابقة درسها بيك (١) ومن ملاحظة لا حظها كربلن (٢) وكذلك من ملاحظة فوريل (٣) . وإذا قرأنا هذه الملاحظات شعرنا بأنها تتحدث عن شيء يختلف عن التعرف الكاذب ، فليس الأمر فيها أمر شعور مباغت قصير يدهش بغرابتة ، حتى أن الشخص يرى أن ما يشعر به أمر عادي سليم ، بل أنه ليحتاج أحيانا إلى هذا الشعور . فيسمى إليه إذا أعوزه ، ويظنه عدا ذلك أكثر استمرارا مما هو في الواقع . وإذا أنعمنا النظر في هذه الملاحظات اكتشفنا وجود اختلافات أخرى عميقة غاية العمق . فالذكرى الوهمية في التعرف الكاذب لا تكون أبدا محدودة في نقطة من الماضي ، بل تشغل ماضيا غير معين ، تشغل الماضي على وجه العموم . أما هنا فإن الأشخاص يروون لك تجاربهم السابقة المرعومة بنواريخ محدودة في معظم الأحيان . فهم فريسة وهم ذاكري حقيقي . ويجب أن نلاحظ إلى ذلك ، أن أولئك جميعا ذوو لوثة ، فالشخص الذي تحدث عنه بيك ، وأولئك الذين تحدث عنهم فوريل وآرنو قد تملكته أفكار الاضطهاد الهذيانة ، والشخص الذي تحدث عنه كربلن شخص موسوس ، موهوم السمع والبصر . ولعل من الواجب أن نقرب اختلال هؤلاء العقلي من الاختلال الذي وصفه كوربا تحت اسم « بارامنزيا التكرار » ، والذي أسماه بيك نفسه ، في بحث أحدث . باسم « شكل جديد من البارامنزيا (٥) » فالشخص في هذا المرض يتوهم أنه

---

(١) « مجلة الطب العقلي » ، مج ١٨٧٦ ، ص ٥٦٨ - ٥٧٤ .

(٢) « مجلة الطب العقلي » ، مج ١٨ ، ١٨٨٧ ، ص ٤٢٨ .

(٣) فوريل ، « الذاكرة وأمراضها » ، زروينج ، ١٨٨٥ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٤) « مجلة الامراض العصبية والعقلية » ، ١٩٠٤ ، مج ٢١ ، ص ٥٧٧ - ٥٨٧ و

٦٣٦ - ٦٥٦ .

(٥) « حولىة الطب العقلي والعصبي » مج ١٥ ، ١٩٠١ ، ص ٣٥ .

عاش حياته الحالية من قبل عدة مرات . وهذا هو بعينه الوهم الذي كان يتوهمه مريض آرنو .

وهناك مسألة ادق من هذه اثارها دراسات بيرجانيه في الوهن النفسي (١) يرى جانيه ، خلافا لمعظم المؤلفين ، ان التعرف الكاذب حالة مرضية واضحة ، نادرة الى حد ما ، غامضة وغير متميزة على أي حال ، وان من التسرع الشديد ان نعتبره وهما خاصا بالذاكرة ، وان المسألة في الواقع مسألة اختلال أعم ، تضعف فيه لدى المريض « وظيفة الواقع » ، فلا يقوى على ان يحيط بالراهن احاطة كاملة ، ولا يستطيع ان يقول على وجه الدقة اهذا من الحاضر أم من الماضي أم من المستقبل ايضا ، وانما يقرر انه من الماضي بتأثير الأسئلة التي تلقى عليه . اما ان الوهن النفسي الذي تعمق جانيه دراسته كثيرا ، تربة يمكن ان تنبت فيها طائفة من الامراض ، من بينها التعرف الكاذب ، فليس من ينكر عليه ذلك . بل لن ننكر ايضا صفة الوهن النفسي الذي يتصف به التعرف الكاذب . ولكن لا شيء يبرهن على ان هذه الظاهرة حين تكون واضحة كاملة ، منحلة بوضوح الى ادراك وذكري ، وحين تقع لاناس ليس فيهم أي مرض آخر ، لا شيء يبرهن على أن لها نفس البنية الداخلية لتلك التي ترسم في صورة غامضة ، على حالة اتجاه أو امكان لا أكثر ، لدى اشخاص تتجلى فيهم طائفة من اعراض الوهن النفسي . ولنفرض في الواقع ان التعرف الكاذب ، بالمعنى الأصلي للكلمة - وهو دائما اضطراب عارض لا خطر له - وسيلة ابتدعتها الطبيعة حتى تحصر في نقطة معينة ، وتقصر على بضع لحظات ، وتجعل

---

(١) بيرجانيه ، « امراض الحصار والوهن النفسي » ، ١٩٠٣ ، مج ١ ، ص ٢٨٧ وما يليها . راجع « في موضوع المرئي من قبل » ، مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٥ ، ص ١٢٩ - ١٦٦ .



سهل الشفاء ، عجزاً لو اصاب مجموع الحياة النفسية لكان هو الوهن النفسي . اذا تصورنا ذلك وجب ان نتوقع لهذا التركيز في نقطة واحدة ان يهب للحالة النفسية الناتجة من الدقة والتعقد والفردية بوجه خاص ، ما ليس لها عند المرضى بالوهن النفسي عامة ، ان يهب لها من ذلك ما يقرب العجز الاساسي المصابة به الى تعرف كاذب ، او الى اية ظاهرة اخرى مرضية او غير عادية . وهكذا يكون لهذا الوهم وجود نفسي متميز ، خلافا لما هو الامر عند المرضى بالوهن النفسي . واذا كنا ، من جهة اخرى ، لانرفض شيئاً مما يقال لنا عن هذا الوهم لدى المرضى بالوهن النفسي ، فان ذلك لا يمنع من ان نتساءل : لماذا وكيف كان الشعور بـ « المرئي من قبل » - وهو كثير فيما نعتقد - يظهر على وجه اخضر في الحالات التي يقررون فيها تقريراً واضحاً وجود ادراك حاضر وادراك ماض هو هذا الادراك الحاضر عينه . ولا يجب ان ننسى ان كثيراً ممن درسوا التعرف الكاذب ( مثل جنسن ، كريبلن ، بوناتيللي ، ساندر ، آنجل وغيرهم ) كانوا يعانونه هم انفسهم . فلم يقتصروا على جمع ملاحظات ، بل سجلوا ماكانوا يشعرون به تسجيل العالم المحترف . وقد اتفق هؤلاء جميعاً على وصف الحادثة كأنها استئناف واضح للماضي . كأنها حادثة ثنائية - ادراك من جهة . وذكرى من جهة اخرى - لا حادثة ذات وجه واحد . لا حالة يبدو فيها الواقع في الفضاء فحسب ، منفصلاً عن الزمان ، ذكرى او ادراكاً على السواء . وهكذا فاننا بدون ان نضحى بشيء مما أطلعنا عليه بيري جانيه بصدد المرضى بالوهن النفسي ، ينبغي ان نبحت عن تفسير خاص لظاهرة التعرف الكاذب بالمعنى الأصلي للكلمة (١) .

---

(١) يجب ان نلاحظ ان معظم المؤلفين يعدون التعرف الكاذب وهماً كبير السيوع : فيجان يعتقد ان كل الناس يعانونه ، وكريبلن يرى انه ظاهرة طبيعية عادية ، وجنسن يدعي انه لا يكاد يوجد شخص ينتبه الى دانه الا وقد عرف هذا الوهم .

## فأين نجد هذا التفسير ؟

قد يمكن القول ، لأول وهلة ، بأن التعرف الكاذب ينشأ عن التوحيد بين الإدراك الحالي وبين ادراك سابق يشبهه فعلا بمضموله ، أو يشبهه بلونه العاطفي على أقل تقدير . وهذا مذهب إليه عدد من المؤلفين . فبعضهم أرجع الإدراك السابق الى اليقظة ( ساندر(١) ، هوفدنج(٢) ، لو لوران(٣) ، بوردون(٤) ، بيلوجو(٥) ) ، وبعضهم أرجعه الى الحلم ( جيمس سللي (٦) ، لابي(٧) ، وغيرهما ) ، وقال جراسيه(٨) : سواء ارددناه الى الحلم ام الى اليقظة ، فهو راجع الى **اللاشعور** على أي حال . وهكذا يرى هؤلاء المؤلفون ان ثمة تذكراً غامضاً أو ناقصاً لذكرى حقيقية ، سواء اكانت ذكرى شيء رايناه ام ذكرى شيء تخيلناه(٩) .

ويمكن أن يقبل هذا الرأي ضمن الحدود التي يحصره فيها كثير من

- 
- (١) « مجلة الطب العقلي » ، مج ٤ ، ١٨٧٤ . ص ٢٤٤ - ٢٥٣ .
  - (٢) هوفدنج ، « علم النفس » ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
  - (٣) لو لوران ، « في البارامتريا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٢٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٢٠٨ - ٢١٠ .
  - (٤) بوردون ، « في تعرف حوادث جديدة » ، المجلة الفلسفية ، مج ٢٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٦٢٩ - ٦٣١ . وليس هذا على كل حال الا جزءاً من رأس مسيو بوردون .
  - (٥) بيلوجو ، « حالة بارامتريا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٦٤ ، ١٩٠٧ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ . ويميز بيلوجو من جهة أخرى بين نوعين من هذا الاختلال .
  - (٦) ج سولي « أوهام الحواس والفكر » ، ص ١٩٨ .
  - (٧) - لابي ، « مذكرة عن البارامتريا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٢٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٢٥١ - ٣٥٢ .
  - (٨) جراسيه ، « الاحساس بالرئي من قبل » مجلة علم النفس ، كانون الثاني ١٩٠٤ ، ص ١٧ - ٢٧ .
  - (٩) ان فكرة التشابه في اللون الانفعالي ترجع خاصة الى بواراك ، المجلة الفلسفية ، ١٨٧٦ ، مج ١ ، ص ٤٣١ .

المؤلفين الذين يروونه (١) . فهو ينطبق ، في الواقع ، على ظاهرة تشبه التعرف الكاذب من بعض الجوانب . فقد اتفق لكل منا أن تساءل لدى رؤيته مشهداً جديداً : ترى ألم أر هذا من قبل ؟ حتى إذا فكر تبين له أنه قد شهد ذات يوم شيئاً مشابهاً يشترك مع التجربة الحالية ببعض السمات . إلا أن هذه الظاهرة تختلف عن ظاهرة التعرف الكاذب كل الاختلاف . فإن التجريبتين تبدوان في التعرف الكاذب تجربة واحدة تماماً ، ونشعر أثناء ذلك بأننا لا نستطيع ، بهما فكرنا ، أن نرد هذه الوحدة إلى تشابه غامض ، لاننا لسنا بازاء شيء « رأيناه من قبل » بل « عشناه من قبل » أيضاً . فنحن نحسب أننا نستأنف استئنافاً كاملاً دقيقة أو بضع دقائق من حياتنا الماضية بكامل مضمونها التصوري والانفعالي والعملي . وقد ذكر كيرلن ، الذي ألح على هذا الفرق الأول ، فرقاً آخر أيضاً . فقال أن وهم التعرف الكاذب ينصب على الشخص فوراً ، ويفادره فوراً كذلك ، مخلفاً وراءه شعوراً بحلم . ولا نرى شيئاً من هذا في ذلك الخلط ، البطيء بعض البطء ، بين تجربة حالية وبين تجربة ماضية تشبهها . أضف إلى ذلك ( ولعل هذا هو الأمر الجوهرى ) أن هذا الخلط خطأ كغيره من الأخطاء ، أي ظاهرة ميدانها العقل وحده . على حين أن التعرف الكاذب يهز الشخصية بكاملها ، فيعني العاطفة والإرادة كما يعني العقل . والشخص الذي يعانيه يتملكه انفعال من نوع خاص ، فيشعر كأنه أصبح غريباً عن نفسه ، وكأنه « صار آلة » . اننا هنا بصدد وهم يضم

---

(١) إن ريبو ووليم جيمس اللذين فكرا في تفسير من هذا النوع حرصا على أن يضيفا إليه أنهما لا يقترحانه إلا بالنسبة إلى عدد من الحالات ( ريبو ، أمراض الذاكرة ١٨٨١ ص ١٥٠ ؛ وليم جيمس ، مبادئ علم النفس ١٨٩٠ ، مج ١ ، ص ٦٧٥ ، الهامش ) .

عناصر متعددة وينظمها في أثر واحد بسيط ذي فردية نفسية حقيقية (١) .

فما مركز هذا الوهم ؟ أهو تصور ؟ أم هو انفعال ؟ أم هو حالة ارادية ؟

فأما الرأي الأول فهو رأي النظريات التي تفسر التعرف الكاذب بصورة تنشأ أثناء الإدراك أو قبله بقليل ثم ما تلبث أن تنقذف إلى الماضي ؛ ولكي يعللوا هذه الصورة افترضوا أولا أن الدماغ مزدوج ، وأنه يولد في الوقت الواحد ادراكين اثنين ، قد يتخلف أحدهما عن الآخر في بعض الحالات ، فنحسه ذكرى لفرط ضعفه ( فيجان (٢) ، جنسن (٣) . وقد تحدث فوييه (٤) أيضاً عن « فقدان التساير والمعية في المراكز العصبية » ، الذي ينشأ عنه « ازدواج في الإدراك » وقال ان هذا ظاهرة مرضية من صدى وتكرار داخلي . الا ان علم النفس يحاول اليوم ان يستغني عن هذه المخططات التشريحية ، وقد أهمل فرض الثنائية الدماغية اهمالاً تاماً . ويبقى اذن أن تكون الصورة الثانية ناشئة عن الإدراك نفسه . وهذا رأي انجل الذي يرى انه يجب التمييز ، في كل ادراك ، بين جانبين : أولهما الانطباع الخام الذي يسقط على الشعور ، وثانيهما ادراك الفكر لهذا الانطباع . وهذان الأمران يتمان في العادة معا ، ويفشى أحدهما الآخر ، الا انه قد يتخلف الثاني قليلاً ، فيتبع ذلك ازدواج في الصورة بسبب التعرف الكاذب (٥) . وقد رأى بيرون مثل هذا الرأي (٦) . وقال

- 
- (١) ان فرضية جراسه التي ترى أن التجربة الاولى مسجلة في اللاشعور قد تغلت من الاعتراضين الآخرين ، ولكنها لا تنجو من الاعتراض الاول .
- (٢) فيجان ، « نظرة جديدة إلى الجنون : ازدواج العقل » ، لندن ، ١٨٨٤ ، ص ٨٥ .
- (٣) « المجلة العامة للطب العقلي » ، مج ٢٥ ، ١٨٦٨ ، ص ٤٨ - ٦٣ .
- (٤) فوييه ، « الذاكرة وتعرف الذكريات » ، مجلة العالمين ، ١٨٨٥ ، مج ٧٠ ص ١٥٤ .
- (٥) « مجلة الطب العقلي » ، مج ٨ ، ١٨٧٨ ، ص ٥٧ - ٦٤ .
- (٦) بيرون ، « أمراض البارامتريا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ، ص ٤٨٥ - ٤٩٧ .



للالاند (١) وتبعه في ذلك آرنو (٢) : أن المشهد يمكن أن يحدث فينا انطباعاً  
أول ، آنياً ، لانكاد نشعر به ، ثم يعقب ذلك ذهول يدوم بضع ثوان ،  
وبعد ذلك يتم الإدراك العادي ، فاذا عاد اليها الانطباع الأول في هذه  
اللحظة الأخيرة ، كان لنا بمثابة ذكرى غامضة غير معينة في الزمان ،  
فوقعنا في التعرف الكاذب . وعرض ميرز تأويلاً لا يقل عن هذا براءة ،  
وهو قائم على التفريق بين الأنا الشاعرة والأنا المقيمة «تحت عتبة الشعور» ،  
فقال : أن الأنا الأولى لا تتلقى من المشهد الذي تشهده إلا انطباعاً اجمالياً ،  
تتأخر تفصيلاته دائماً عن تفصيلات المنبه الخارجي ؛ وتكون الأنا الثانية  
أثناء ذلك قد أخذت تلتقط صور هذه التفصيلات على الفور . فهذه  
الأنا الأخيرة تسبق الشعور اذن ، فاذا ظهرت له فجأة ، كانت تقدم  
ذكرى ما هو مشغول بادراكه (٣) . وقد وقف لومتر موقفاً وسطاً بين  
موقف لالاند وموقف ميرز (٤) . وكان دوجا قد قال قبل ميرز بفرضية  
ازدواج في الشخصية (٥) . وأخيراً فان ريبو ، منذ زمان طويل ، قد دعم  
الرأي القائل بوجود صورتين ، اذ افترض نوعاً من التوهم يعقب الإدراك ،

---

(١) لالاند ، « في أمراض البارامتريا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٥٤ ، ١٩٠٢ ، ص  
١٦٠ - ١٦٣ .

(٢) آرنو ، « حالة وهم : المرئي من قبل » أو « ذاكرة كاذبة » ، الحوليات الطبية  
النفسية ، السلسلة ٨ ، مج ٣ ، ١٨٩٦ ، ص ٤٥٥ .

(٣) ميرز ، « الأنا تحت الشعور » ، جمعية البحوث الروحية ، مج ١١ ،  
١٨٩٥ ، ص ٣٤٣ .

(٤) لومتر ، « في ظاهرات البارامتريا » ، سجلات علم النفس ، مج ٣ ، ١٩٠٣ ، ص  
١٠١ - ١١٠ .

(٥) دوجا ، « في الذاكرة الكاذبة » ، المجلة الفلسفية ، مج ٢٧ ، ١٨٩٤ ، ص ٢٤-٢٥ .

ويكون أقوى منه ، فيقذف الوهم بالادراك الى وراء ، ويدعه كايماً كالذكريات (١) .

لأنستطيع أن ن تعمق فحص كل واحدة من هذه النظريات التعمق الذي تقتضيه . ونكتفي بأن نقول اننا نسلم بمبدئها ، ونؤمن بأن التعرف الكاذب يقتضي ، بالفعل ، وجود صورتين في الشعور احدهما نسخة عن الأخرى . غير أن الصعوبة الكبرى في رأينا هي أن نعرف ، في وقت واحد ، لماذا نقذف احدى الصورتين في الماضي ، ولماذا يستمر الوهم . انكم حين تفترضون الصورة المقذوفة في الماضي سابقة على الصورة المحدودة في الحاضر ، وتعدونها ادراكاً اول اقل شدة او اقل انتباهاً او اقل شعوراً من الادراك الحاضر ، فانكم تحاولون حقاً أن تفهمونا لم تتخذ الصورة شكل ذكرى ، ولكننا لن نكون عندئذ الا بصدد ذكرى لحظة معينة من الادراك ، والوهم على هذا الاساس لن يستمر ولن يتجدد خلال الادراك كله . أما اذا قلتم ان الصورتين تتكونان معاً ، امكنا أن نفهم عندئذ استمرار الوهم ، ولكن انقذاف احدى الصورتين الى الماضي يبقى عندئذ بدون تفسير . هذا الى أنه من المشكوك فيه أن تكون أية فرضية من هاتين الفرضيتين ، حتى الأولى منهما ، قادرة على أن تفسر فعلاً هذا الانقذاف ، ومن المشكوك فيه ايضاً أن يكون ضعف الادراك أو كونه لا شعورياً كافياً لابرازه في صورة ذكرى . ومهما يكن من امر فان النظرية التي تتناول مسألة التعرف الكاذب لا بد أن يتحقق فيها هذا الشرطان اللذان ذكرناهما ، وفي اعتقادنا أن هذين الشرطين لن يجتمعا مالم ن تعمق طبيعة التعرف العادي من وجهة النظر النفسية المحضة .

---

(١) ريبو ، « أمراض الذاكرة » ، ص ١٥٢ .

هل ننجو من الصعوبة بانكار ثنائية الصور ، والقول بأن نمة احساسا ذهنيا « بالمرئي من قبل » ، ينضاف في بعض الأحيان الى ادراكنا للحاضر ، فيوهمنا باستثناف الماضي ؟ تلکم هي في الواقع الفكرة التي قال بها لوروا في كتاب مشهور له (١) . ونحن على اتم الاستعداد لأن نوافقہ على ان تعرف الحاضر يتم في معظم الاحيان بدون اي تذكر للماضي . وقد بينا ، نحن انفسنا ، أن « الفة » اشياء التجربة اليومية راجعة الى ان الاستجابات التي تحض عليها آلية ، لا الى وجود « الذكرى الصورة » التي تأتي فتشفع « الصورة الإدراك » (٢) . ولكن هذا الاحساس « بالآلة » هو غير الاحساس الذي يتدخل في التعرف الكاذب . حتى لقد حرص برنار لوروا نفسه على ان يفرق بين الاثنين (٣) . يبقى اذن أن يكون الاحساس الذي يتحدث عنه برنار لوروا هو ذلك الاحساس الذي نحسه اذ نقابل شخصاً في الشارع فنقول لانفسنا : لا بد اننا صادفنا هذا الشخص من قبل . ولكن يجب ان نلاحظ اولاً ان هذا الاحساس الاخير مرتبط ولا شك بذكرى حقيقية ، هي ذكرى الشخص نفسه ، أو ذكرى شخص آخر يشبهه . ولعله ليس الا الشعور الغامض الدارس بهذه الذكرى ، مضافا اليه ما نبذل لايقاظها من جهد ناشيء وعاجز . ويجب أن نلاحظ ثانياً اننا نقول في مثل هذه الحالة : « لقد رايت هذا الشخص في موضع ما » ولا نقول : « لقد رايت هذا الشخص هنا ، في هذه الظروف نفسها ، في لحظة من حياتي لا تتميز عن اللحظة

---

(١) برنار لوروا ، « وهم التعرف الكاذب » ، باريس ١٨٩٨

ان قراءة هذا الكتاب الذي يضم عددا من الملاحظات التي لم تنشر ضرورية لكل من يريد أن يكون فكرة واضحة عن التعرف الكاذب . وقد أخذت الانسة ج. توبولوفسكا بالنشائج التي انتهى اليها لوروا في أطروحتها الطبية « أوهام زمن الاحلام » باريس ١٩٠٠ .

(٢) « المادة والذاكرة » ، باريز ١٨٩٦ ، ص ٩٣ وما يليها .

(٣) المرجع المذكور ، ص ٢٤ .

الحاضرة » . فاذا فرضنا اذن ان التعرف الكاذب راجع الى احساس او عاطفة ، فان هذا الاحساس فريد في نوعه ، ولا يمكن ان يكون احساس التعرف العادي يطوَّف في النفس ويضل سبيله . وما دام فريدا في نوعه ، فلا بد أنه راجع الى اسباب خاصة يجب تحديدها .

يبقى أخيراً ان يبحث عن أصل هذه الظاهرة في نطاق العمل ، لا في نطاق العاطفة ، ولا في نطاق التصور . وذلك هو في الواقع اتجاه أحدث النظريات في التعرف الكاذب . وقد اشرنا قديماً ، منذ سنين كثيرة ، الى ضرورة تمييز درجات مختلفة في توتر الحياة النفسية ، وقلنا ان النفس يزداد توازنها بنسبة ما يزداد اتجاهها الى العمل ، ويزداد ترنحها بنسبة ما تزداد ارتخاء كما لو كانت تحلم ، وان بين هذين المستويين الاقصيين ، مستوى العمل ومستوى الحلم ، مستويات وسيطة ، هي درجات هابطة من « الانتباه الى الحياة » والتلاؤم مع الواقع (١) . وقد قبلت آراؤنا يومئذ في شيء من التحفظ ، وحكم عليها بعضهم بأنها آراء غريبة مفارقة ، لأنها كانت ، في الواقع ، تصطدم بنظريات قبلها الناس ، اعني كانت تصطدم بالمفهوم الذري للحياة النفسية . ولكن علم النفس أصبح يقترب منها شيئاً بعد شيء ، ولا سيما منذ توصل ببيرجانيه ، من جهته ، وبطرق أخرى ، الى نتائج تتفق مع نتائجنا كل الاتفاق . ولذلك أخذوا يبحثون عن أصل التعرف الكاذب في نوع من الهبوط في التوتر النفسي . فأما ببيرجانيه فرأى ان الهبوط يسبب الظاهرة مباشرة ، وذلك بانقاصه الجهد التركيبي الذي يصاحب الادراك العادي ، فيأخذ

---

(١) « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، ص ١٨٤ - ١٩٥ .



الادراك العادي عندئذ شكل ذكرى غامضة ، أو شكل حلم (١) ، وأن ليس ههنا الا مظهر من مظاهر « الشعور بعدم التمام » ، هذا الشعور الذي درسه بيير جانيه دراسة أصيلة : فالشخص يشعر بأن الشيء غير واقعي تماما ، وبالتالي غير حالي تماما ، فتراه يحتار لا يدري أهو بازاء حاضر ، أم ماض ، أم مستقبل ايضا . وقد اخذ ليون كندبرج بهذه الفكرة القائلة بنقصان الجهد التركيبي ، ووسعها (٢) ، وحاول هيمناس من جهة أخرى أن يبين كيف أن « هبوط الطاقة النفسية » يمكن أن يبدل وجه محيطنا المعتاد ، ويخلع على ما يجري في هذا المحيط صورة « المرئي من قبل » . قال : « اننا حين لا نرجع الا ترجيعاً خافئاً صدى الترابطات التي يوقظها فينا المحيط باطراد ، يحصل نفس ما يحصل في الحالات التي نرى فيها من جديد ، بعد سنين عديدة ، أماكن وأشياء رأيناها من قبل ، ونسمع فيها من جديد الحاناً سمعناها من قبل لكننا نسيناها منذ زمان طويل . فلما كنا قد تعودنا في هذه الحالات أن نفسر ضعف اندفاع الترابطات بأنها علامة تجارب سابقة تتصل بنفس أشياء اللحظة الحاضرة ، لذلك كنا في الحالات الأخرى أيضاً ، أى حين لا يطلق فينا المحيط المعتاد ، لنقص في قوتنا النفسية ، الا صدى ضئيلاً ، نشعر أن هذا المحيط تكرر دقيق لحوادث شخصية ، ولظروف مستمدة من قرارة ماض غائم » (٣) وأخيراً ، في دراسة عميقة تنطوي في صورة ملاحظة ذاتية على تحليل

---

(١) جانيه ، « أمراض الحصار والوهن النفسي » ، مج ١ ، باريس ١٩٠٣ ، ص ٢٨٧ وما يليها . راجع « في موضوع المرئي من قبل » ، مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٥ ، ص ٢٨٩ - ٣٠٧ .

(٢) ليون كندبرج ، « الشعور بالمرئي من قبل ووهم التعرف الكاذب » ، مجلة الطب العقلي ، ١٩٠٣ ، ص ١٣٩ - ١٦٦ .

(٣) المجلة النفسية ، مج ٣٧ ، ١٩٠٤ ، ص ٣٢١ - ٣٤٣ .

من أعمق التحليلات التي ظهرت بصدد التعرف الكاذب ، فسر درومار ، وآبيس هذه الظاهرة بنقص في « الاشتداد الانتباهي » يؤدي إلى انقطاع بين « الحياة النفسية العليا » و « الحياة النفسية الدنيا » . فالأولى إذ تعمل عندئذ بدون معونة الثانية ، تدرك الشيء أدراكاً آلياً ، والثانية تنصرف بكاملها إلى تأمل الصورة التي التقطتها الأولى بدلاً من أن تنظر إلى الشيء ذاته (١) .

ونقول في هذين الرايين ما قلناه فيما سبقهما من آراء ، من أننا نسلم بمبدئهما . فالواقع أن هبوط الحياة النفسية بوجه عام هو الأصل الأول للتعرف الكاذب . ولكن النقطة الصعبة هي أن نحدد هذه الصورة الخاصة التي يتخذها عدم الانتباه إلى الحياة ، وأن نعرف أيضاً لماذا كانت تجعلنا نحسب الحاضر تكراراً للماضي . حفا أن مجرد الارتخاء في الجهد التركيبي الذي يقتضيه الإدراك يخلع على الواقع مظهر الحلم ، ولكن لماذا يظهر هذا الحلم كأنه تكرار تام لدقيقة عشناها من قبل ؟ هب « الحياة النفسية العليا » تضيف انتباهها إلى ذلك الإدراك غير المنتبه . أن ما سيحصل حينذاك هو أننا سنكون بازاء ذكرى متأملة في انتباه ، لا بازاء إدراك مشفوع بذكرى . هذا وإن كل ما يمكن أن يفعله الكسل الذي يصيب الذاكرة الترابطية ، كالكسل الذي افترضه هيمانس . هو أن يجعل تعرف المحيط شاقاً . وشتان بين مألوف يصعب تعرفه ،

---

( ١ ) درومار وآبيس ، « بحث نظري في الوهم المسمى بالتعرف الكاذب » مجلة علم النفس ، مج ٢ ، ١٩٠٤ ، ص ٢١٦ - ٢٢٨ .

( ٢ ) وبهبوط في الشدة الحياتية فسروا كذلك « تفكك الشخصية » . انظر في هذا الموضوع مقالة دوجا ، « حالة تفكك في الشخصية » ، المجلة الفلسفية ، مج ٥ ، ١٨٩٨ ، ص ٥٠٠ - ٥٠٧ .

وبين ذكرى تجزئة سابقة محدودة . مماثلة للتجربة الحالية من كل النقاط . والخلاصة يبدو انه لا بد ان نمزج هذا المذهب الاخير في التعليل بالمذهب الاول ، وان نسلم بان التعرف الكاذب يرجع في الوقت نفسه الى نقصان في التوتر النفسي والى ازدواج في الصورة ، وان نبحت بعد ذلك عما يجب ان يكون هذا النقصان حتى ينتج الازدواج ، وعما يجب ان يكون هذا الازدواج اذا كان تعبيرا عن نقصان فحسب . على اننا لن نحاول ان تقرب الطريقتين احدهما من الاخرى تقريبا مصطنعا . وفي اعتقادنا ان التقريب يتم من تلقاء ذاته اذا نحن تعمقنا آلية الذاكرة في الاتجاهين المشار اليهما .

ولكننا نريد أولا ان نورد هذه الملاحظة بصدد الوقائع النفسية المرضية او غير السوية ، فنقول : ان بين هذه الوقائع ما يرجع ، بدهة ، الى فقر في الحياة السوية . وهذا هو شأن امراض فقدان الاحساس او الذاكرة او الكلمات او الحركة ، أي شأن كل الحالات التي تتميز بزوال بعض الاحساسات ، او بعض الذكريات ، او بعض الحركات . وما علينا لتعريف هذه الحالات الا ان نشير الى ما زال فيها من الشعور . فقوامها اذن زوال : وكل الناس يعدونها نقصا نفسيا .

وهناك ، على عكس ذلك ، حالات مرضية او غير سوية يظهر انها تنضاف الى الحياة السليمة ، وتفنيها بدلا من ان تنقصها . فالهذيان والتوهم والفكرة الثابتة ، كل اولئك حوادث ايجابية ، تكون بوجود شيء ما لا بزواله . فهي تدخل الى النفس طرائق جديدة في التفكير والشعور . ولكي نعرفها يجب ان ننظر اليها فيما هي وفيما أتت به ، لا فيما ليس هي وفيما ازالته . واذا كان معظم امراض الجنون العقلي من هذه الزمرة الاخيرة ، فكذلك شأن كثير من الحالات النفسية غير السوية والغريبة ،

ومن بينها التعرف الكاذب . وسنرى ان التعرف الكاذب ذو مظهر قائم بذاته ليس بمظهر التعرف الصادق .

ومع ذلك فقد يتساءل الفيلسوف هل يستطيع المرض والانحطاط في ميدان الفكر ان يخلقا شيئا من الاشياء حقا ، وهل هذه الصفات الايجابية في الظاهر التي تخلع على الحادثة المرضية مظهر الجدة . هل هي اذا نحن تعمقنا طبيعتها الا فراغ نفسي ، والا ترد أصاب الظاهرة السليمة . والناس متفقون على ان المرض **نقصان** . الا ان هذا كلام غامض . ولا بد ان نبيّن . على وجه الدقة ، ما هو النقص الذي أصاب الشعور في الحالات التي لا نرى فيها ان شيئا منه زال . وقد رسمنا مخططا لمثل هذه المحاولة في السابق ، كما ذكرنا بها منذ قليل ، فقلنا انه الى جانب النقصان الذي يتناول عدد الحالات الشعورية ، هناك نقصان آخر يصيب متانتها او **وزنها** . فالمرض في الحالة الاولى لا يزيد على ان يزيل بعض الحالات من غير ان يمس الحالات الاخرى . اما في الحالة الثانية فلا تزول اية حالة نفسية ، وانما تصاب كل الحالات . ونفقد كلها شيئا من ثقلها ، اي من قدرتها على الاتصال بالواقع ، والنفاز فيه (١) . ان « الانتباه الى الحياة » هو الذي ينقص في الحالة الثانية ، وما الحوادث الجديدة التي تظهر عندئذ الا المظهر الخارجي لهذا الانفصال .

على اننا نعتزف ان الراي ، حتى في صورته هذه ، لا يزال من العموم بحيث لا يفيد في التفسيرات النفسية التفصيلية . غير انه ، على الاقل ، يشير الى الطريق الواجب اتباعه في البحث عن التفسير . فاذا سلمنا به لم يبق مجال للبحث ، وراء الحادثة المرضية او غير السوية التي تتجلى بصفات

---

( ١ ) راجع « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، الفصل ٣ ، وخاصة ص ١٩٢ - ١٩٣ .



خاصة ، عن سبب فاعل ينتجها ، فهذه الحادثة ، رغم كل المظاهر ،  
ليس فيها شيء من ايجاب ولا من جدة ، وهي تتم في الحالات السليمة  
نفسها ، وانما يمنعها هنالك من الظهور في اللحظة التي تشاؤها جهاز  
من تلك الاجهزة المضادة ، العاملة باستمرار ، التي تضمن الانتباه الى  
**الحياة** . ذلك ان الحياة النفسية السليمة ، على نحو ما نتصورها ،  
هي مجموعة من الوظائف ، لكل منها جهاز خاص . وكل جهاز من هذه  
الاجهزة ، اذا ترك وشأنه ، ادى الى طائفة من النتائج غير المفيدة او  
المؤذية التي تشوش الاجهزة الاخرى ، وتربك توازننا الحركي ، اي تربك  
تلاؤمنا مع الواقع تلاؤما مستمرا متجددا . الا ان عمل الحذف والتصحيح  
والتنظيم لا ينقطع ، وبه انما تتم لنا العافية النفسية . فاذا ضعف  
هذا العمل ، ظهرت اعراض معينة ، نحسب انها وجدت عندئذ ، في حين  
انها كانت دائما موجودة ، او على الاقل كان يمكن ان تكون موجودة لو ترك  
الحبل على الغارب . صحيح ان من الطبيعي ان يلتفت نظر الباحث  
الى الطابع النوعي للحوادث المرضية . فلما كانت هذه الظواهر معقدة ،  
وكان يتجلى في تعقدها مع ذلك شيء من الترتيب ، كان طبيعياً ان يردّها  
لاول وهلة الى سبب فاعل ، قادر على ان ينظم عناصرها . ولكن لئن كان  
المرض ، في ميدان الروح ، عاجزا عن خلق شيء ما ، فما هو الا توقيف او  
تبطئة لبعض الاجهزة التي كانت تمنع غيرها ، في الحالات السوية ، من  
ان تؤدي كل ما تستطيع تأديته . وعلى هذا الاساس فلن تكون المهمة  
الرئيسية التي تقع على عاتق علم النفس ان يقول لماذا تحصل هذه  
الظواهر المعينة في المريض ، بل لماذا لا تلاحظ في الانسان السليم .

وقد سبق ان نظرنا الى ظاهرات الحلم من هذه الزاوية . فالتناس  
يعدون هذه الظاهرات اطيافاً تضاف الى ما نملك في اليقظة من ادراكات

ومفاهيم ثابتة ، ويرون أنها ظاهرات من نوع خاص ينبغي لعلم النفس أن يفرد لها فصلا على حدة . وقد كان طبيعيا أن يفكر الناس على هذا النحو ، لأن حالة اليقظة هي الحالة التي تهمننا من الناحية العملية ، في حين أن الحلم هو أكثر ما في العالم بعدا عن العمل والمنفعة . فلما كان من الناحية العملية شيئا ثانويا ، اعتقدنا من الناحية النظرية أنه شيء عارض . ولكننا إذا استبعدنا هذه الفكرة السابقة ، تبين لنا ، على عكس ذلك ، أن الحلم هو « مادة » حياتنا السليمة ، لا شيء يضاف إلى اليقظة . بل ما حياة اليقظة إلا حياة الحلم المبعثرة وقد تحددت وتركزت واشتدت . حتى ليتمكن القول ، بمعنى من المعاني ، أن الإدراك والذاكرة اللذين يعملان في الحلم طبيعيا أكثر من الإدراك والذاكرة اللذين يعملان في اليقظة . فالشعور في الحلم يدرك من أجل الإدراك ، ويتذكر من أجل التعرف . من غير أن يعني بالحياة أي بالعمل الذي يجب أن يتحقق ، أما اليقظة فلا تكون إلا بحذف وانتخاب وحشد لمجموع حياة الحلم المنتشرة . حول مسألة مطروحة . فاليقظة معناها الإرادة ، فاذا كفت عن الإرادة ، أي إذا انفصلت عن الحياة ، ولم تعد تهتم ، انتقلت من أنا اليقظة إلى أنا الأحلام . ولئن كانت الأخيرة أقل اشتدادا من الأولى ، فإنها أكثر منها امتدادا ، واذن فآلية اليقظة هي الأكثر تعقيدا والأكثر دقة والأكثر فاعلية من آلية الحلم . واليقظة ، لا الحلم ، هي التي تقتضي التفسير .

وبعد ، فما دام الحلم يحاكي الجنون العقلي من كل النقط ، فإنه يمكن أن نطبق ما قلناه بصدد الحلم على كثير من ظواهر الجنون . ولا نريد أن نواجه دراسة هذه الظاهرات بنظرات مذهبية ، فمن المشكوك فيه أن نستطيع تفسيرها جميعا على نحو واحد . وكثير منها ما زال غير محدد ، لما يحسن الحين لمحاولة تفسيره . ونحن إنما نتقدم بنظريتنا هذه

كما اعلنا ذلك من قبل ، على أنها اشارة منهجية فحسب ، لا نريد منها الا توجيه انتباه الباحث النظري في وجهة معينة . على ان هناك ظاهرات مرضية او غير سوية يمكن ان تطبق عليه نظريتنا منذ الآن . وفي طبيعة هذه الظاهرات ظاهرة التعرف الكاذب .. اننا نعتقد ان آلية الادراك هي آلية التذكر . وان التعرف الكاذب ينشأ بصورة طبيعية من عبث هاتين الوظيفتين اذا لم يبادر جهاز خاص لوقف هذا العبث . فليس السؤال الهام اذن : لماذا يبدو التعرف الكاذب في بعض اللحظات لدى بعض الاشخاص ، بل : لماذا لا يبدو لدى كل الاشخاص في كل لحظة ؟

لننظر في الواقع كيف تتكون الذكرى . ولكن يجب اولا ان نتفاهم : ان الذكرى التي سنتحدث عنها هي حالة نفسية . شعورية تارة ، نصف شعورية تارة اخرى . لا شعورية في معظم الاحيان . اما الذكرى التي يعدونها أثرا مخلفا في الدماغ فقد بينا راينا فيها في غير هذا الموضع . فقلنا انه من الممكن حقا ان نحدد للذاكرات المختلفة مواضع معينة في الدماغ ، على اساس ان الدماغ يحتوي على جهاز خاص لكل زمرة من الذكريات ، وان وظيفة هذا الجهاز هي قلب الذكرى المحضة الى ادراك ناشيء او ذكرى ناشئة . اما ان يذهبوا الى أبعد من ذلك . فيزعموا ان لكل ذكرى من الذكريات موقعا في المادة الدماغية . فانهم لا يزيدون عندئذ على ان يعبروا عن وقائع نفسية غير مشكوك فيها بلغة تشريحية مشكوك فيها ، كما انهم ينتهون من هذا الى نتائج تكذيبها الملاحظة . والواقع اننا حين نتحدث عن ذكرياتنا فانما نعني شيئا يملكه شعورنا ، او يستطيع ان يسترده متى شاء اذا هو سحب الخيط الذي يمسك به ان صح التعبير : فالذكرى تتردد بين الشعور واللاشعور ، والانتقال بين الحالين هو من شدة الاتصال ، كما ان الحد بينهما هو من ضعف الوضوح ،

بحيث لا يجوز لنا ان نفترض بينهما فرقا اساسيا في الطبيعة . فتلكم هي الذكرى التي سنتحدث عنها اذن . ولنتفق ثانيا ، للاختصار ، على ان نسمي باسم الادراك كل شعور بوجود سواء اكان ادراكا خارجيا ام ادراكا داخليا . ونظريتنا بعد ذلك هي : **ان نشوء الذكرى ليس ابدا لاحقا على نشوء الادراك ، بل معاصر له .** فائناء ما يتكون الادراك تتكون ذكراه ، وتمشي معه جنبا الى جنب . كما يمشي الظل الى جانب الجسم . ولكن الشعور لا يدركها عادة . كما ان عيننا ما كانت لترى ظلنا لو كانت نضيئه كلما التفت اليه .

واذا لم تتكون الذكرى اثناء الادراك ذاته فمتى ننشأ اذن ؟ هل تنتظر زوال الادراك فتظهر ؟ ذلكم هو ما يعتقدونه ضمنا ، سواء اعدوا الذكرى اللاشعورية حالة نفسية ، ام عدوها نبذلا دماغيا . وعلى هذا تكون الحالة الشعورية الحاضرة موجودة اولا ، فاذا غابت وجدت ذكرى هذه الحالة الغائبة . والذي يحصل اولا هو ان تتحرك بعض الخلايا فيتم الادراك ، فاذا غاب الادراك خلف وراءه اثرا في هذه الخلايا هو الذكرى . ولكن ، لكي تتم الامور على هذا النحو يجب ان يكون مجرى وجودنا الشعوري مؤلفا من حالات منفصل بعضها عن بعض ، وان يكون لكل منها بداية موضوعية ، ونهاية موضوعية كذلك . وواضح تقسيم حياتنا النفسية الى حالات على هذا النحو ( كأننا نقسم ملهاة الى مشاهد ) ليس شيئا مطلقا ، بل هو امر نسبي يختلف باختلاف تأويلنا لماضيها . ويتغير بتغيره . وتأويلنا لماضيها يختلف ويتغير . ففي وسعي مثلا ان اجزيء يوم الامس انواعا من التجزيء تختلف باختلاف النقطة التي انظر اليه منها ، وباختلاف مركز الاهتمام الذي انتخبه ؛ فارى فيه ، على هذا الاساس ، زمرا مختلفة من المواقف والحالات . ولئن لم تكن هذه التجزيئات صناعية بدرجة واحدة ، فليس بينها ، على اي حال ، تجزيء



واحد موجود في ذاته ، لان جريان الحياة النفسية جريان متصل لا ينقطع .  
في وسعي ان اقسم نهار الامس الذي قضيته مع اصدقائي في ظاهري  
المدينة على هذا النحو : غداء + نزهة + عشاء ؛ او على هذا النحو :  
محادثة + محادثة + محادثة . ولا استطيع ان اقول عن اية محادثة من  
هذه المحادثات التي يدخل بعضها في بعض انها تكون وجودا مستقلا .  
وهكذا فان هناك عشرات الطرائق التي نستطيع ان نفكك بها مفاصل  
الواقع ، ولكن ليس بين هذه الطرائق جميعها طريقة واحدة نحصل بها  
على مفاصل واضحة للواقع . فباي حق يفترضون ان الذاكرة انتخبت  
احدى هذه الطرائق ، فقسمت الحياة النفسية الى فترات منفصلة ،  
وكانت تنتظر انتهاء كل فترة حتى تصفي حسابها مع الادراك ؟

فاذا قلتم ان ادراك شيء خارجي يبدأ حين يبدو هذا الشيء . وينتهي  
حين يختفي ، وان من الممكن ، في هذه الحالة على الاقل ، ان نعين اللحظة  
التي تحل فيها الذكرى محل الاحساس ، قلنا : افسيتم اذن ان الادراك  
يتألف عادة من اجزاء متعاقبة ، وان هذه الاجزاء لا تقل فردية عن المجموع ؟  
ويجوز ان يقال عن كل جزء من هذه الاجزاء ان موضوعه يزول اثناء  
ذلك . فكيف لا تنشأ الذكرى الا حين يكون كل شيء قد انتهى ؟ كيف  
تستطيع الذكرى ان تعرف في لحظة من العملية انه لم ينته بعد كل شيء ،  
وانه ما يزال ثمة شيء ؟

كلما انعمنا النظر في الامر تبين لنا ان الذكرى لن تنشأ ابدا اذا لم  
تنشأ اثناء الادراك ذاته . فاما ان لا يخلف الحاضر في الذاكرة اي اثر .  
واما ان نفترض انه يتشعب في كل لحظة ، متى انبثق ، الى دفتين  
متناظرتين ، تهوي احدهما الى الماضي ، وتندفع الثانية الى المستقبل .  
ولكننا لا نعي الا الثانية التي نسميها ادراكا ، لانها وحدها تعيننا .

ما لنا بالذكرى الاشياء ما دما قابضين على الاشياء نفسها ! ان الشعور العملي يستبعد الذكرى لانها غير مفيدة فيحسب التفكير النظري انها غير موجودة . فكذلك توهمنا ان الذكرى تعقب الادراك

ولهذا الوهم مصدر آخر ، اعمق من هذا ايضا .

هو ان الذكرى ، اذ تستيقظ وتعود الى الشعور ، تخيل الينا انها الادراك نفسه وقد انبعث في صورة اضعف ، وانها لا شيء غير هذا الادراك . وعندئذ لا يكون بين الادراك والذكرى الا اختلاف في الشدة لا في الطبيعة . فاذا عرفنا الادراك عندئذ بأنه حالة قوية . وعرفنا الذكرى بأنها حالة ضعيفة ، واعتقدنا ان ذكرى الادراك ليست الا هذا الادراك نفسه وقد ضعف ، بدا لنا ان الذاكرة ، كيما تسجل ادراكا في اللاشعور ، لا بد انها انتظرت ان غفا الادراك فاصبح ذكرى . وعلى هذا الاساس حكمنا بأن ذكرى ادراك ما لا يمكن ان تنشأ مع هذا الادراك ، وان تنمو في نفس الوقت الذي ينمو هو فيه .

ولكن الراي الذي يذهب الى ان الادراك حالة قوية . وان الذكرى المستيقظة حالة ضعيفة ، ويريد ان نمضي من هذا الادراك الى هذه الذكرى عن طريق النقصان ، تكذبه أبسط المشاهدة : عليكم باحساس شديد فاهبطوا به بالتدرج حتى تصلوا الى الصفر . فلو صح انه ليس بين الذكرى والاحساس الا اختلاف في الدرجة ، لانقلب الاحساس الى ذكرى قبل ان ينطفيء ، فهل يحصل شيء من هذا ؟ قد تأتي لحظة لا تستطيعون ان تقولوا فيها انتم بصدد احساس ضعيف تحسونه ام بصدد احساس ضعيف تتخيلونه . ولكن الحالة الضعيفة لا تصبح ابدا ذكرى حالة قوية ماضية . فالذكرى اذن شيء آخر .

ان ذكرى احساس من الاحساسات قادرة على ان توحى هذا الاحساس اي ان تبعثه من جديد ، تبعثه ضعيفا في اول الامر ، قويا بعد ذلك ، آخذا في الاشتداد ما تثبت عليه الانتباه . ولكنها مستقلة عن الحالة التي توحىها . ولاننا نوجسها وراء الاحساس الذي توحىه ، كما نوجس النوم المغناطيسي وراء الوهم الذي يخلقه ، نسبنا حالة ما نشعر به الى الماضي . والواقع ان الاحساس هو في جوهره من الحاضر ، من الحالي . ولكن الذكرى التي توحىه من قراره الاشعور الذي لم تكد تبرز منه تملك قوة خاصة على الايحاء هي علامة الشيء الذي لم يعد موجودا ، ويريد ان يعود الى الوجود ؛ فما يكاد الايحاء يمس الخيال حتى يرتسم الشيء الموحى على حالة النشوء ؛ فهذا هو السبب في صعوبة التمييز بين احساس ضعيف نشعر به ، وبين احساس ضعيف نتذكره بدون تاريخ . ولكن الايحاء ليس ، في أية درجة من درجاته ، نفس ما يوحىه ، والذكرى المحضة لاحساس او ادراك ليست في أية درجة من درجاتها هذا الاحساس نفسه او هذا الادراك نفسه . والا وجب أن نقول ان كلام المغناطيسي الذي يوحى الى اشخاصه النائمين ان فى افواههم سكرا او ملحا لا بد ان يكون هو نفسه مسكرا او مملحا ...

واذا أوغلنا في الحفر تحت هذا الوهم فلعلنا واجدون عند جذوره تلك الحاجة التي فطر عليها الفكر ، وهي أن يتصور حياتنا الداخلية كلها على غرار ذلك الجزء الصغير منها ، اعني الجزء المتصل بالواقع يدركه ويؤثر فيه . ان احساساتنا وادراكاتنا هي اوضح ما فينا ، واهم ما يعيننا ايضا . فهي تشير في كل لحظة الى العلاقة المتغيرة بين جسمنا وبين باقي الاجسام ، كما انها تحدد سلوكنا او توجهه . لذلك كنا نميل الى ان لا نرى في سائر الوقائع النفسية الا احساسات او ادراكات اظلمت او ضؤلت .

وحتى حين تقاوم هذا الميل ، فنعتقد ان الفكر ليس حركة من صور  
فحسب ، فانه يشق علينا ان نقتنع بأن ذكرى ادراك ما متميزة تميزا اساسيا  
عن هذا الادراك نفسه ، ونرى ان الذكرى لا بد ان تكون ، على اي حال ،  
قابلة لأن يعبر عنها بنقص في الادراك ، وان تكون نتيجة لعملية طرات  
على الصورة . فنتساءل عندئذ ما عسى ان تكون هذه العملية ؟ ونقول  
لأنفسنا ، قبلنا ، ان هذه العملية تتناول اما كيفية مضمون الصورة ،  
واما كميته ، واما كميته وكيفيته وكميته معا . فأما الكيفية فلا تتناولها حتما ،  
لان على الذكرى ان تمثل لنا الحاضر بدون ان تشوّهه ، واذن فلا بد  
ان تتناول الكمية . والكمية تكون في الامتداد وتكون في الشدة . لان  
الصورة تحتوي على عدد معين من الاجزاء ، ولها درجة معينة من القوة .  
فأما ان تغير الذكرى امتداد الصورة ، فلا ، لانها اذا اضافت شيئا الى  
الماضي لم تكن امينة . واذا حذفت منه شيئا لم تكن كاملة . فلا يبقى  
اذن الا أن يكون التغير في الشدة . وبديهي أنه لن يكون ازديادا ، فلا بد  
ان يكون اذن نقصانا . ذلكم هو الجدل الفريزي الذي لا تكاد نشعر به ،  
والذي ينتقل بنا من استبعاد الى استبعاد حتى يفضي الى الاعتقاد  
بأن الذكرى ضعف في الصورة .

فلما انتهينا الى هذه النتيجة استوحتها سيكولوجية الذاكرة كلها ،  
بل تأثرت بها الفزيولوجيا نفسها . فأصبحنا لا نعد الذكرى ، على اي نحو  
نصورنا الجهاز الدماغى للادراك . الا اهتزازا جديدا في نفس الجهاز ،  
والا تكرارا ضعيفا لنفس الحادثة . ومع ان التجربة تكذب ذلك ، فتبين  
ان من الممكن ان تفقد الذكريات البصرية مع بقاء البصر سليما ، وان تفقد  
الذكريات السمعية مع بقاء السمع سليما . وان العمى النفسى والصمم



النفسي لا يقتضيان بالضرورة فقدان البصر أو السمع ، وأن ذلك ما كان  
يمكن لو أن الإدراك والذاكرة يرتبطان بنفس المراكز ، ويُعملان نفس  
الاجهزة ، مع كل هذا ترانا نفضل أن نفعل التجربة على أن نقرر بتميز  
اساسي بين الإدراك والذكرى .

وهكذا فإن الاستدلال النظري يفضي بنا ، عن طريقين متلاقين ، أي  
من حيث هو يؤلف حياتنا النفسية من حالات منفصلة تمام الانفصال .  
ومن حيث هو يرى أن هذه الحالات جميعها يمكن أن تردّ إلى صور .  
يفضي بنا إلى اعتبار الذكرى إدراكا مخففا ، شيئا يعقب الإدراك لا يعاصره .  
ولكننا إذا استبعدنا هذا الجدل الذي فطر عليه العقل ، والذي بلّث  
اللغة وقد يكون ضروريا للعمل ولكن لا توحى به الملاحظة الداخلية . إذا  
استبعدنا هذا الجدل تبين لنا أن الذكرى تشفع الإدراك في كل لحظة :  
تنشأ معه ، وتنمو معه ، ولا تبقى بعده إلا لأنها من طبيعة غير طبيعته .

فما هي إذن ؟ أن كل وصف واضح لحالة نفسية يتم بصور . وقد  
قلنا أن ذكرى الصورة ليست صورة . ولذلك لا يمكن أن نصف الذكرى  
إلا وصفا غامضا بعبارات مجازية . وعلى هذا الأساس نقول . كما شرحنا  
ذلك في كتابنا « المادة والذاكرة » (١) : أن الذكرى هي من الإدراك بمثابة  
الخيال الذي نراه في المرآة من الشيء الموضوع أمام المرآة . فالشيء يلمس  
كما يرى ، ويؤثر فينا كما تؤثر فيه . أنه مملوء بالأفعال الممكنة أي  
أنه فعلي . أما الخيال فهو امكاني . فرغم أنه يشبه الشيء ، فإنه  
لا يستطيع أن يفعل شيئا مما يفعله . وهكذا فإن وجودنا الفعلي ، طوال  
جريانه في الزمان ، مشفوع بوجود امكاني ، بخيال في مرآة . ولكل لحظة

---

( ١ ) « المادة والذاكرة » ، ص ١٣٩ ، ١٤٤ وما يليها . راجع الفصل الأول كله .

من حياتنا اذن جانبان : فهي فعلية وامكانية ، هي ادراك من جهة ، وذكرى من جهة اخرى . انها تنشعب في نفس الوقت الذي توجد فيه ، بل قل ان قوامها هو هذا الانشعاب ، لان اللحظة الحاضرة ، السائرة ابدا ، هذا الحد المتهرب بين الماضي المباشر الذي لم يعد موجودا ، وبين المستقبل المباشر الذي لم يوجد بعد ، هذه اللحظة لا تكون الا تجريدا اذا لم تكن هي المرأة المتحركة التي تعكس الادراك ذكرى بغير انقطاع .

وبعد فلنتخيل فكرا يعي هذا الازدواج . لنفرض ان خيال ادراكنا وعملنا يرتد الينا ، لا حين يكون الادراك قد تم وتحقق العمل ، بل اثناء ما ندرك وما نعمل . فحينئذ سوف نرى وجودنا الفعلي وخياله الامكاني في وقت واحد ، سوف نرى الشيء من جهة والانعكاس من جهة اخرى . ولا يسمح لنا الانعكاس بان نوحده بالشيء ، لان الشيء يتمتع بكل صفات الادراك ، بينما اصبح الانعكاس ذكرى وانتهى الامر ، واذا لم يصبح ذكرى منذئذ فلن يصبح كذلك ابدا . انه حين سيحقق وظيفته في المستقبل سيمثل لنا ماضيا حاملا طابع الماضي ، فهذا هو جوهره ؛ فاذا لمحناه الآن في اللحظة التي يتكون فيها بدا لنا يحمل طابع الماضي ايضا . ولكننا لن نعرف اي ماض هو هذا الماضي . انه ليس بذي تاريخ معين ، ولا يمكن ان يكون له تاريخ معين . انه من الماضي عامة ، ولا يمكن ان يكون اي ماض خاص . ولو انه مشهد نراه ، او شعور نحسه فحسب ، لا يمكن ان نخدع ، وان نظن اننا راينا من قبل ما نرى . وشعرنا من قبل بما نشعر . ولكننا بصدد موقف آخر تماما . ان الذي يزدوج في كل لحظة ادراكا وذكرى معا ، هو مجموع ما نرى وما نسمع وما به نشعر ، هو كل ما نحن وكل ما بنا يحيط . فاذا شعرنا بهذا الازدواج فان حاضرا كله هو الذي سيبدو لنا ادراكا وذكرى في آن واحد . ونحن نعلم مع ذلك

ان المرء لا يعيش لحظة من تاريخه مرتين . وان الزمان لا يكر أبدا الى وراء . ولكن ما العمل ؟ ان الموقف لغريب . انه يقلب كل ما اعتدنا من عادات . الذكرى موجودة ، وهي ذكرى ، لانها تحمل الطابع المميز للحالات التي نسميها جميعا بهذا الاسم ، والتي لا تظهر للشعور الا بعد ان يزول موضوعها . ومع ذلك فانها لا تمثل لنا شيئا كان موجودا ، بل شيئا موجودا فحسب . انها تمشي جنبا الى جنب مع الادراك الذي تمثله . انها ، في اللحظة الحاضرة ، ذكرى لهذه اللحظة الحاضرة ، انها من الماضي صورة ، ومن الحاضر مادة . **انها ذكرى الحاضر .**

ويتقدم الموقف والذكرى تمشي الى جانبه ، فتخلع على كل مرحلة من المراحل مظهر « المرئي من قبل » ، المعروف من قبل . ولكن هذا الموقف ، حتى قبل ان يصل الى نهايته ، يبدو انه لا بد ان يؤلف كلا ، فالاهتمام باللحظة هو الذي يقطع من سلسلة التجربة . وكيف نكون قد عشنا من قبل جزءا من الموقف لو اننا لم نعيش الموقف كله ؟ هل يمكن ان نتذكر ما يتنشر اذا لم نعرف ما لا يزال مطويا ؟ السنا قادرين . على الاقل ، ان نستبق ، في كل لحظة ، اللحظة التي تليها . ان اللحظة التي ستأتي مبدوءة مقدما باللحظة الحاضرة ، ومضمونها لا ينفصل عن مضمونها . والاولى استئناف لماضي فكيف لا تكون الثانية كذلك ؟ انني اتذكر تلك فلا بد اني سأتذكر الاخرى ايضا . هكذا اتجه بدون انقطاع ازاء ما يوشك ان يقع ، اتجاه من سوف يتعرف ، وبالتالي اتجاه من يعرف . على ان هذا ليس الا **الاتجاه الى المعرفة** ، هو صورتها دون المادة . فلما كنت لا استطيع ان اتنبأ بما سيقع ، فاني ارى اني لا اعرفه . ولكنني اتنبأ بانني سأكون بعد قليل عارفا له من قبل ، بمعنى انني سأتعرفه حين سألمحه ، وهذا التعرف الآتي الذي اشعر انه ضروري لا مناص منه

بسبب الاندفاع التي اندفعتها وظيفة التعرف عندي تؤثر في حاضري  
مقدما تأثيرا رجعيا ، فتضعني في هذا الاتجاه الغريب ، اتجاه من يشعر  
بأنه يعرف ما يعرف أنه يجهل .

هيك وجدت نفسك ، في ذات يوم ، تكرر فجأة بصورة آلية درسا  
سبق لك ان استظهرته ولكنك نسيته ! انك لما كنت تتعرف كل كلمة  
حين تلفظها ، تشعر انك تلتقطها قبل أن تلفظها ، ومع ذلك فأنت لا تهتدي  
اليها الا بلفظك اياها . تلك هي حال الشخص الذي يعي ازدواج حاضره  
ادراكا وذكرى بصورة مستمرة . انه لو حلل ذاته قليلا لشبه نفسه بالمثل  
الذي يرى نفسه ويسمع نفسه وهو يقوم بدوره على نحو آلي . وكلما  
تعمق ما يشعر به ازداد انشغابه الى شخصيتين احدهما مشهد تراه  
الآخرى . فهو من جهة يعرف انه لا يزال الذي كانه . اي شخصية تفكر  
وتعمل وفقا لما يقتضيه الموقف ، شخصية متصلة بالحياة الواقعية ،  
متلائمة معها بجهد ارادي حر ؛ ذلك ما يطمئنه عليه ادراكه للحاضر .  
ولكن ذكرى هذا الحاضر ، الموجودة هي الاخرى ، تخيل اليه انه يكرر  
امورا سبق له ان قالها بكاملها ، وانه يرى من جديد اشياء سبق له ان  
راها هي نفسها ، فتحيله بذلك ممثلا يتلو دوره . ومن ثم تنشأ شخصيتان  
احدهما شاعرة بحريتها ، تنصب نفسها شاهدا مستقلا يرى مشهدا  
تمثله الثانية تمثيلا آليا . ولكن هذا الازدواج لا يذهب ابدا الى اقصاه .  
فهو ، بالاحرى ، تذبذب الشخص بين نقطتين ينظر منهما الى ذاته ، هو  
تذبذب الفكر بين الادراك الذي ليس الا ادراكا ، وبين الادراك المشفوع  
بذكراه الخاصة . فالاول ينطوي على شعورنا العادي بحريتنا وينفذ في  
العالم الواقعي نفاذا طبيعيا ، والثاني يوهمنا بأننا نكرر دورا حفظناه ،  
ويقلبنا الى آلات ، وينقلنا الى عالم هو عالم المسرح او الحلم . وقد شعر



بشيء يشبه هذا كل من اتفق له في لحظات معدودة ان اجتاز خطرا  
مداهما لم ينج منه الا بسلسلة من التصرفات اجبر عليها اجبارا قاهرا  
وكانت ابرع ما تكون التصرفات . انه ازدواج امكاني اكثر مما هو واقعي .  
فالمراء يتحرك ، ويشعر انه « محرك » : بحس انه ينتخب وانه يريد ،  
لكنه ينتخب مفروضا ، ويريد شيئا لا معدى عنه . وهكذا تتداخل  
الحالتان في الشعور المباشر وتختلطان بل تتوحدان . ولكنهما تظلمان  
من الناحية المنطقية غير قابلتين للوجود معا ، فيتصورهما الفكر الواعي  
عندئذ بازدواج الانا شخصيتين اثنتين تجر احدهما اليها كل ما هو من  
الحرية ، وتحتفظ الاخرى بكل ما هو من الجبر ؛ فالاولى - وهي المشاهد  
الحر - تنظر الى الثانية وهي تقوم بدورها على نحو آلى .

تلكم هي المظاهر الرئيسية الثلاثة التي تظهر بها لانفسنا ، في الحالة  
السليمة ، اذا نحن شهدنا انشعاب حاضرننا . وهي بعينها مميزات التعرف  
الكاذب . وكلما كانت الظاهرة اوضح واتم وكان صاحبها يتعمق تحليلها ،  
تجلت هذه المظاهر في صورة ابرز .

فقد تحدث كثيرون عن شعور بالآلية ، وعن حالة شبيهة بحالة الممثل  
الذي يقوم بتمثيل دوره . فيشعر المراء ان ما يقال وما يفعل ، وان  
ما يقول وما يفعل ، « امر ضروري لا محيد عنه » . فهو يقف من حركاته  
الخاصة ، ومن افكاره ومن افعاله ، موقف المشاهد (١) . وتجري الامور  
كما لو كان قد ازدوج ، من غير ان يزدوج بالفعل . وقد كتب احد المرضى  
يقول : « ان هذا الشعور بالازدواج لا وجود له الا في الاحساس . اما

---

( ١ ) راجع خاصة الملاحظات التي جمعها برنار لوروا ، المرجع المذكور ، ص ١٨٢ ،  
١٨٥ ، ١٧٦ ، ٢٣٢ ، الخ .

من الناحية المادية فليست الشخصيتان الا شخصية واحدة « (٢) ولا شك انه يعني بهذا انه يشعر بالثنائية ، لكنه يدرك ان ليس ثمة الا شخص واحد بعينه .

هذا وان الشخص يعاني في معظم الاحيان ، كما قلنا في البدء ، تلك الحالة النفسية الخاصة ، حالة من يظن انه سيعرف ما سيقع . مع شعوره بأنه غير قادر على التنبؤ به . قال احدهم : « يبدو لي دائما انني سأتنبأ بالباقي . ولكن لا استطيع ان انبيء به فعلا » . وكان احدهم يستذكر ما سيقع « كمن يستذكر اسما على طرف اللسان » (١) . ومن اقدم الملاحظات بهذا الصدد ملاحظة ذلك المريض الذي كان يتخيل انه يستبق كل ما سيعمله من هم حوله . فتلكم اذن صفة ثانية من صفات التعرف الكاذب (٢) .

الا ان أهم هذه الصفات تلك الصفة التي تحدثنا عنها في اول الامر ، وهي ان الذكرى تكون معلقة في الفضاء ، ليس لها نقطة استناد في الماضي . انها لا تقابل اية تجربة سابقة . والشخص يعرف ذلك ، ويوقن به ، وليس هذا اليقين نتيجة استدلال عقلي ، بل هو يقين مباشر . وهو يختلط مع الشعور بأن الذكرى لا بد انها مجرد نسخة عن الادراك الحالي . اهي اذن ذكرى للحاضر ؟ لئن كانوا لا يقولون ذلك ، فلانهم لو قالوه لبدا التعبير متناقضا ، ولانهم لا يفهمون الذكرى الا على انها تكرار للماضي ، ولا يقبلون ان يحمل التصور طابع الماضي بدون ان يعثله ، اي لانهم نظريون من

---

( ٢ ) المرجع نفسه ، ص ١٨٦ .

( ٣ ) لا لاند ، « في امراض البارامنزيا » ، المجلة الفلسفية ، مج ٣٦ ، ١٨٩٣ ،

ص ٤٨٧ .

( ٤ ) جنسن ، المقالة المذكورة ، ص ٥٧ .

حيث لا يدرون ، فهم يعدون كل ذكرى لاحقة على الإدراك الذي تمثله .  
الا انهم يقولون شيئا قريبا من ذلك ، فيتحدثون عن ماض لا تفصله عن  
الحاضر اية مسافة . قال أحدهم : « شعرت ان قد تم في نفسي نوع من  
الانفلات ازال كل الماضي الواقع بين تلك اللحظة القديمة واللحظة التي  
كنت فيها » (١) تلکم هي ، في الحقيقة ، الصفة المميزة لهذه الظاهرة . ان  
علينا ، حين نتحدث عن « تعرف كاذب » ان نخصصه وان  
نذكر انه لا يزور التعرف الصادق ولا بوهم بأنه تعرف صادق . ما هو  
في الواقع التعرف العادي ؟ انه يتم بطريقتين : فاما ان يكون بشعور بالالفة  
يصحب الإدراك الحاضر . واما ان يكون بتعرف ادراك ماض يكون الإدراك  
الحالي تكرارا له . فهل يتم التعرف الكاذب باحدى هاتين الطريقتين ؟ ان  
الذي يميز النوع الاول من التعرف هو انه يستبعد أي ظرف معين شخصي  
يكون فيه الشيء المتعرف قد أدرك من قبل . ان حجرة عملي ، ومنضدني .  
وكتبي ، لا تؤلف من حولي جو اللفة الا اذا كانت لا توقظ ذكرى أي حادث  
معين من تاريخي ، واذا ايقظت ذكرى معينة لحادثة كان لها دخل فيها .  
فانني اظل اتعرفها على أنها اشتركت في تلك الحادثة . لكن هذا التعرف  
ينضاف الى الاول ، وينميز عنه تميزا عميقا ، كما يتميز الشخصي عن  
اللاشخصي . والتعرف الكاذب غير هذا الشعور بالالفة . انه يتناول دائما  
موقفا شخصيا نعتقد أنه يمثل موقفا شخصيا آخر يعادله دقة وتحديدا .  
يبقى اذن ان يكون النوع الثاني من « التعرف » ، أي التعرف الذي  
يقتضي استذكار موقف شبيه بالموقف الذي نحن فيه حاليا ، ولكن  
يجب ان نلاحظ ان الامر في هذه الحالة امر ظرفين متشابهين ،  
لا ظرفين أحدهما هو نفس الآخر . ان النوع الثاني من التعرف

---

( ١ ) ف جريج ، ذكرها برنار لودوا ، ص ١٨٢ .

لا يكون الا بتصور الاختلاف والشبه معا بين الموقفين . حين  
اشهد ملهاة للمرة الثانية ، فاني اتعرف الكلمات كلمة كلمة . وكذلك  
المشاهد . أي انني اتعرف كل المسرحية ، واتذكر انني رايتها من قبل .  
ولكني اتذكر انني كنت يومئذ في مكان آخر ، وكان الى جوارني غير الذين  
هم الى جوارني الآن . وكانت تشغلني ساعتئذ امور غير الامور التي تشغل  
رأسي الساعة . وعلى كل حال فاني لم اكن ما انا الآن . لانني قد عشت  
خلال هذه الفترة . فاذا كان المنظران منظرا واحدا ، فانهما لا يظهران  
اذن في اطار واحد . وهذا الشعور الغامض باختلاف الاطار يكون كهالة  
تحف بشعوري بوحدة المنظرين . فيتيح لي في كل لحظة ان اميز أحدهما  
عن الآخر . أما في التعرف الكاذب فان الاطر والمناظر جميعا تكون  
هي نفسها . فاشهد نفس المشهد مع نفس الاحساسات . ونفس المشاغل .  
أي اكون الآن في نفس النقطة التي كنت فيها ، ونفس اللحظة التي كنت  
فيها . من هذا تبين انه لا يكاد يجوز لنا ان نتحدث هنا عن وهم . لان  
المعرفة الوهمية تقليد للمعرفة الحقيقية ، والظاهرة التي نحن بصدددها  
ليست تقليدا لاية ظاهرة أخرى من تجربتنا . ولا يكاد يجوز لنا ان نتحدث  
عن تعرف كاذب . لانه ليس هناك تعرف صادق ، سواء اكان من النوع  
الاول أم من النوع الثاني ، يمكن ان يكون التعرف الكاذب تزويرا دقيقا له .  
والواقع اننا بصدد ظاهرة فريدة في نوعها هي نفس تلك الظاهرة التي كان  
يمكن ان تؤدي اليها « ذكرى الحاضر » لو خرجت فجأة من اللا شعور الذي  
يجب ان تبقى فيه . اننا سندركها عندئذ على انها ذكرى ، لان للذكرى  
طابعا مميزا ، ولكن لن نستطيع ان نردها الى تجربة ماضية . لان كلا  
منا يعرف ان المرء لا يعيش نفس اللحظة من تاريخه مرتين .

بقي ان نعرف لم تكون هذه الذكرى مختبئة عادة ، وكيف تظهر في



حالات غير عادية ؟ ان المفروض في الماضي ان لا يعود الى الشعور الا بنسبة ما يمكن ان يساعد على فهم الحاضر ، والتنبؤ بالمستقبل ، فهو كشاف للعمل . ومن الخطأ ان ندرس وظائف التصور معزولة ، كما لو كانت هي نفسها غاية نفسها ، وكما لو كان البشر عقولا محضة لا هم لها الا ان تنظر الى الافكار والصور وهي تخطر ، وان ندعي ان الادراك الحاضر يجذب اليه ذكرى مشابهة ، دون ان نفترض وراء ذلك اية فكرة نفعية ، لا لشيء الا رغبة في ان ندخل الى عالم النفس قانون جذب يتبه قانون الجذب الذي يرين على عالم الاجسام . انا لا انكر طبعا « قانون التشابه » ، ولكني اقول ، كما اشرت الى ذلك في غير هذا الموضع ، ان اية فكرتين ، او اية صورتين ، مهما كانتا مختلفتين ، لا بد ان تشبه احدها الاخرى من ناحية ما ، ولا بد ان نجد لهما نوعا مشتركا ندخلهما فيه ، بحيث يكون في وسع اي ادراك ان يجذب اليه اية ذكرى اذا لم يكن هناك الا جذب ميكانيكي يتم بين الشبيه والشبيه . والحقيقة انه اذا كان ادراك ما يجذب ذكرى ما فذلك لان الظروف التي سبقت الموقف الماضي وصاحبه واعقبته تلقي بعض النور على الموقف الحالي ، وتبين المخرج منه . ان هناك الوف الذكريات التي يمكن ان يحضرها التشابه . ولكن الذكري التي تميل الى الظهور هي الذكري التي تشبه الادراك من ناحية خاصة هي الناحية التي يمكن ان توضح الفعل الذي نحن بسبيله وان توجهه . حتى ان هذه الذكري نفسها قد لا تظهر ، فيكفي تذكر الظروف التي صاحبها او سبقتها او اعقبته ، اي ما يهمنا ان نعرفه حتى نفهم الحاضر ونستبق المستقبل . لا بل يمكن ان نتصور ان لا يظهر للشعور شيء من هذا كله ، وانما تظهر النتيجة وحدها ، اي الايحاء الواضح بالعمل الذي ينبغي القيام به . ولعل الامور تجري على هذا النحو لدى معظم الحيوانات .

ولكن كلما نما الشعور ، ازدادت اضاءته لعملية الذاكرة ، واتاح للتداعي بالمشابهة ، الذي هو الوسيلة ، ان يظهر وراء التداعي بالاقتران ، الذي هو الغاية . ومتى استقر التداعي بالمشابهة في الشعور ، اذن بالمرور لطائفة من ذكريات الترف ، بفضل شيء من المشابهة ولو كانت مجردة من اية فائدة حالية : ولهذا كان وسعنا ان نحلم قليلا ونحن نعمل . ولكن ضرورات العمل كهي التي رسمت قوانين التذكر ، وهي وحدها تملك مفاتيح الشعور ، ولا تستطيع ذكريات الحلم ان تدخل لولا انها تستغل ما في علاقة المشابهة التي تأذن بالدخول من رخاوة وغموض . نقول باختصار : لئن كان مجموع ذكرياتنا يحاول في كل لحظة ان يخرج من قرارة اللاشعور فان الشعور المنتبه الى الحياة لا يأذن بالمرور الشرعي الا للذكريات التي تستطيع ان تساهم في العمل الحاضر ، ولو ان كثيرا من الذكريات الاخرى تتسلل بفضل ذلك الشرط العام الذي كان لا بد من وضعه ، اعني شرط التشابه .

واي الاشياء ، لعمرك ، اقل فائدة للحاضر من ذكرى الحاضر ؟ ان في وسع كل الذكريات ان تدعى انها احق منه بالدخول ، فهي على اي حال تأتي ببعض المعلومات ، ولو لم يكن لهذه المعلومات من فائدة حالية . وذكرى الحاضر هي الذكرى الوحيدة التي لا تعلمنا شيئا ، لانها ليست الا نسخة عن الادراك . وما لنا وللصورة الامكانية ، اذا كنا نملك الشيء الواقعي نفسه ؟ اندع الفريسة من اجل الظل ! ..

لهذا كان اتباهنا يشيح عن هذه الذكرى باصرار اكثر مما يشيح عن سائر الذكريات .

على ان الانتباه الذي نعنيه ليس هو الانتباه الفردي الذي تختلف

شدته ووجهته ومدته باختلاف الاشخاص . بل يمكننا ان نقول انه انتباه النوع ، وهو انتباه متجه اتجاهها طبيعيا الى بعض مناطق الحياة النفسية . مشيح اشاحة طبيعية كذلك عن المناطق الاخرى . نعم ان انتباهنا الفردي يطوف في داخل هذه المناطق على حسب هواه . ولكنه لا يزيد عندئذ على أن يتضاف الى الاول ، كما ان العين الفردية تستطيع ان تختار شيئا تنظر اليه ، ولكن اختيارها ينضاف الى الاختيار الذي أجرته العين الانسانية مرة الى الابد حين اصطفت منطقة معينة من الطيف تراها نورا . ولئن كان الضعف البسيط في الانتباه الفردي ليس الا ذهولا سويا . فان اي خور في الانتباه النوعي يتجلى حوادث مرضية او غير سوية .

والتعرف الكاذب واحدة من هذه الظاهرات غير السوية . فهو راجع الى ضعف موقت في الانتباه العام الى الحياة . اذ ينحرف الشعور عن اتجاهه الطبيعي ويلهو بالنظر فيما ليس يفيده ان ينظر فيه . ولكن ماذا يجب ان نفهم هنا من قولنا الانتباه الى الحياة ؟ ما هو ذلك النوع الخاص من الذهول الذي يؤدي الى التعرف الكاذب ؟ ان الانتباه والذهول تعبران غامضان . فهلا حددناهما تحديدا اوضح في هذه الحالة الخاصة ؟ سنحاول ان نفعل . ولكننا لا نطمع في بلوغ وضوح كامل . ودقة نهائية . في موضوع هو على هذه الدرجة من الغموض .

لم يلاحظ الباحثون ملاحظة كافية ان حاضريا هو بالدرجة الاولى استباق لمستقبلنا . ان منظر حياتنا الداخلية . على نحو ما يظهره الشعور المفكر . هو منظر حالة تعقبها حالة . وكل حالة من الحالات تبدأ في نقطة وتنتهي في اخرى ، وتكتفي بنفسها موقتا . هذا هو ما يصورده التفكير الذي يوطئ السبيل للغة : فهو يميز ويباعد ويرصف ، ولا يشعر بالراحة

الا فيما هو محدد . وفيما هو ساكن ايضا . ولكن الشعور المباشر يدرك شيئا غير هذا . فهو . لكونه من صلب الحياة الداخلية . يحسها لا يراها رؤية . وهو يحسها على انها حركة . على انها جور مستمر على مستقبل يتقهقر بغير انقطاع . وهذا الشعور يكون واضحا جدا حين يكون علينا ان نحقق عملا ما . فان نهاية المطاف تتجلى لنا على الفور . وترانا طوال الوقت الذي يستغرقه العمل لا نشعر بحالاتنا المتعاقبة بقدر ما نشعر بتناقص البعد بين الوضع الحالي والنهاية التي تقترب منها . بل اننا لا نرى النهاية نفسها الا على انها غاية موقته نعرف ان وراءها شيئا آخر . اننا في الاندفاع التي نندفعها حتى نجتاز العائق الاول نستعد مقدما لأن نشب الوثبة الثانية . ونتحفز لسائر الوثبات التي تتعاقب الى غير نهاية . والامر كذلك حين نسمع جملة ما . فاننا لا نلقي انتباهنا الى الكلمات كل على حدة . لان معنى المجموع هو الذي يهمننا . فترانا منذ البدء نؤلف هذا المعنى افتراضيا . ونقذف فكرنا في اتجاه عام ما . ثم ننحرف به هنا وهناك على حسب الاتجاه الذي تدفعنا اليه الجملة . فهنا ايضا لا ندرك الحاضر في ذاته بقدر ما ندركه جائرا على المستقبل . فهذه الوثبة تخلع على كل الحالات التي تجعلنا نمر بها أو نبدؤها . مظهرا خاصا . الا ان هذا المظهر هو من الدوام بحيث نشعر بغيابه اذ يفيب . أكثر مما نشعر بوجوده لاننا اعتدنا . وقد اتفق لكل منا ان لاحظ طابع الغرابة التي تتخذها كلمة مألوفة ما اذا هو أوقف عليها انتباهه . ان الكلمة تبدو عندئذ جديدة . وهي في الحق كذلك . فان فكرنا لم يتخذها قبل ذلك نقطة توقف أبدا . بل كان يتخطاها ليصل الى نهاية الجملة . ليس يسهل علينا ان نقف وثبة حياتنا الداخلية بكاملها بقدر ما يسهل ان نقف وثبة كلامنا . ولكن حيث تضعف الوثبة العامة فان الموقف الذي نمر به لا بد ان



يظهر غريبا غرابة الكلمة التي تجمد في مجرى حركة العبارة . لأنه لم يعد من صلب الحياة الواقعية ، واصبح أشبه بالحلم .

ويجب ان نلاحظ في الواقع ان معظم الاشخاص الذين يصفون ما يشعرون به أثناء التعرف الكاذب وبعده ، يحدثوننا عن شعور بالحلم . قال مسيو پول بورجيه : « ان هذا الوهم ينسحب بشعور لا يمكن تحليله هو الشعور بأن الواقع حلم (١) » .

وفي ملاحظة كتبت بالانجليزية وتقلت الي منذ بضع سنوات ، رايت صاحب الملاحظة يستعمل في وصف مجموع الحادثة كلمة shadowy ، ويضيف الى ذلك ان هذه الحادثة تبدو بعد ذلك حين تذكرها كأنها the half forgotten relic of a dream . وهكذا ترون ان ملاحظين لا يعرف بعضهم بعضا . ويتكلمون لغات مختلفة ، يقولون بهذا الصدد عبارات بعضها ترجمة حرفية لبعض . فالشعور بالحلم اذن شعور يكاد يكون عاما .

ولكن يجب ان نلاحظ ايضا ان الاشخاص الذين يعانون التعرف الكاذب يتفق اهم كثيرا ان يستغربوا كلمة مألوفة . وقد قام هيمانس بتحقيق في هذا الصدد ، فتبين له ان هذين الاستعدادين مرتبطان أحدهما بالآخر (١) . ولذلك قال ، بحق ، ان النظريات المعروفة بصدد الظاهرة الاولى لا تفسر ارتباطها بالثانية .

أفلا يجوز لنا ، والحالة هذه ، ان نبحث عن السبب الاول للتعرف

---

( ١ ) ملاحظة جمعها برنار لودوا ، المرجع المذكور ، ص ١٦٦ .

( ٢ ) المجلة النفسية ، مج ٣٦ ، ١٩٠٤ ، ص ٣٢١ - ٣٤٣ ؛ وأيضا مج ٤٣ ، ١٩٠٦ ،

الكاذب في توقفت موقف يعتري وثبتنا الحيوية ، توقف لا يحدث أي تغيير في مادية حاضرننا ولا شك ، إلا أنه يفصله عن المستقبل الذي هو متحد به ، وعن العمل الذي يجب أن يكون نتيجة العادية ، فيخلع عليه بذلك مظهر لوحة فحسب ، مظهر مشهد نراه ، مظهر واقع انقلب الى حلم ؟ اسمحوا لي أن اصف لكم شعورا شخصيا عانيته . لست ممن يعانون التعرف الكاذب ، غير أنني حاولت كثيرا منذ اخذت بدراسته ، أن اضع نفسي في الحالة النفسية التي يصفها الملاحظون ، وأن ادخل هذه الظاهرة الى نفسي تجريبا . ولم اظفر بذلك أبدا ظفرا تاما ، ولكنني توصلت ، عدة مرات ، الى شيء قريب منه ، لكنه خاطف جدا . لقد كان يجب من أجل ذلك أن اجد نفسي أمام مشهد ليس جديدا علي فحسب ، بل يختلف أيضا عن مجرى حياتي المعتادة ، كأن يكون مشهدا اراه في رحلة ، لا سيما اذا كانت الرحلة مرتجلة ارتجالا . فالشرط الاول هو اذن أن نشعر بنوع خاص جدا من الدهشة اسميه **بالدهشة لوجودنا هنالك** . وإلى هذا الشعور يضاف شعور آخر مختلف عنه اختلافا كافيا ، إلا أنه يمت اليه بقربى ، هو الشعور بأن **المستقبل مغلق** ، وأن الظرف منفصل عن كل شيء ، ولكننا مرتبطون به . فكلما تداخل هذا الانفعالان فقد الواقع متانته ، ومال ادراكنا الى الازدواج بشيء آخر يكون عندئذ وراءه . لست أجروء على القول أن هذا الشيء الذي يظهر عندئذ هو « ذكرى الحاضر » . ولكن يبدو لي أننا نكون عندئذ في طريق التعرف الكاذب ، وأن ليس بيننا وبينه إلا قليل .

وبعد ، فلماذا كانت **ذكرى الحاضر** تنتظر أن تضعف وثبة الشعور حتى تبرز ؟ أننا لا نعرف شيئا عن آلية خروج التصور من اللاشعور أو رجوعه اليه . وكل ما نستطيع عمله هو أن نلجأ الى مخطط موقت نرسم به الى العملية رمزا . تصوروا مجموع الذكريات اللاشعورية ضاغطة على

باب الشعور يريد أن يخرج ، وتصوروا الشعور لا يأذن بالمرور مبدئيا الا لمن يستطيع ان يساهم في العمل . اذ ذكرى الحاضر تحاول الخروج كما يحاول غيرها ذلك . بل انها اقرب اليها من غيرها ، لانها مائلة على ادراكنا الحاضر توشك دائما ان تدخل ، ولا يفلت منها الادراك الا بحركة مستمرة الى امام تحافظ على ما بينهما من بعد . ومعنى هذا بتعبير آخر ان الذكرى بوجه عام لا تصبح فعلية الا بواسطة الادراك ، وفي وسع ذكرى الحاضر ان تدخل الى الشعور اذا هي اندست في ادراك الحاضر . ولكن ادراك الحاضر تتقدمها دائما ، وهو بفضل الوثبة التي تحركه يعد في المستقبل اكثر مما يعد في الحاضر . فاذا فرضنا الآن ان الوثبة توقفت ، فان الذكرى تبلغ عندئذ الادراك ، ويكون الحاضر متذكرا ومدركا في آن واحد .

والتعرف الكاذب هو اذن ، بين اشكال عدم الانتباه الى الحياة ، اقلها ضررا . ان الضعف المستمر في الانتباه الاساسي يتجلى باضطرابات نفسية عميقة ودائمة . ولكن قد يحتفظ هذا الانتباه بشدته العادية ، ثم يتجلى ضعفه على نحو آخر كان يتوقف عن العمل لحظة يسيرة جدا من حين الى حين . فتمت لحظة النوقف ، وصل التذكر الى الشعور ، وغشاه بضع لحظات ، ثم ما لبث ان ارتد كما ترتد الموجة .

ولنختم بحثنا هذا بفرضية أخيرة أوجسناها من أوله . ما دام عدم الانتباه الى الحياة يمكن ان يتخذ صورتين متفاوتتان فداحة ، افلا يكون من حقنا ان نفترض ان الصورة الاولى ، الاقل فداحة . هي وسيلة للوقاية من الثانية ، وانه حيث يكون هنالك نقص في الانتباه بنخشي ان يتجلى في انتقال حاسم من حالة اليقظة الى حالة الحلم ، يبادر الشعور الى حصر الاذى في بضع نقط معينة يهيء فيها للانتباه وقفات قصيرة ، فيستطيع

الانتباه أن يظل ، في كل ما تبقى من وقت ، منصلا بالواقع ؟ ان بعض الحالات الواضحة من التعرف الكاذب تؤيد هذه الفرضية ، فيحس المريض ، لأول وهلة ، بالانفصال عن كل شيء ، كأنه في حلم . فإذا وصل الى التعرف الكاذب ، بدأ بالعودة الى ذاته فوراً (١) .

فلعل هذا الاضطراب في الارادة هو الذي يحدث التعرف الكاذب . لعله سببه الاصلي . أما السبب الغريب فيجب ان يبحث عنه في غير ذلك . يجب ان نبحث عنه في عيب الادراك والذاكرة مجتمعين . ان التعرف الكاذب ينشأ عن الاشتغال الطبيعي لهاتين الوظيفتين اذا تركتا وشأنهما . ولولا ان الارادة ، الموجهة نحو العمل بدون انقطاع . تحول دون ارتداد الحاضر الى ذاته ، وذلك بدفعه ابدا الى أمام . لحصل التعرف الكاذب في كل لحظة . ان وثبة الشعور التي تتجلى بها وثبة الحياة تند بيساطتها عن التحليل . الا انه يمكننا على الاقل ان ندرس . في اللحظات التي تتباطأ فيها ، شروط توازنها الحركي الذي اسنقام لها الى ذلك الحين . فنحلل بذلك مظهرا تتراءى ماهيتها من خلاله .

---

---

(١) راجع خاصه الملاحظات التي أوردعا كربلن ، ودرومار ، وآليس عن أنفسهم . في المقالات المذكورة .



## الجهد العقلي<sup>(١)</sup>

المسألة التي نعالجها هنا متميزة عن مسألة الانتباه على نحو ما يطرحها علم النفس المعاصر ؛ حين نتذكر وقائع ماضية ، وحين نؤول وقائع حاضرة ، وحين نسمع حديثا ، وحين نتابع تفكير غيرنا ، وحين نصغي الى انفسنا ونحن نفكر ، اي حين تشغل عقولنا مجموعة معقدة من التصورات ، فنحن نشعر ان من الممكن ان نقف موقفين مختلفين ، فاما ان نكون في حالة توتر ، واما ان نكون في حالة ارتخاء . ويتميز هذان الموقفان احدهما عن الآخر خاصة بالشعور بوجود الجهد في الاول وانتفائه في الثاني . فهل حركة التصورات واحدة في الحالين ؟ هل العناصر من نوع واحد ، وهل العلاقات بينها واحدة ؟ الا نستطيع ان نجد في التصور نفسه ، وفي الاستجابات الداخلية التي يحققها ، وفي شكل الحالات البسيطة التي يتألف منها وفي حركتها وتجمعها ، كل ما هو ضروري للتمييز بين الفكر الذي يرخي لنفسه العنان ، وبين الفكر الذي يتركز ويقوم بجهد ؟ بل الا يدخل في شعورنا بهذا الجهد شعورنا بأن **التصورات تتحرك حركة خاصة ؟** تلکم هي الاسئلة التي نريد طرحها ، وهي ترتد جميعا الى سؤال واحد :

**ما هو المميز العقلي للجهد العقلي ؟**

وكائنا ما كان الجواب الذي نحل به هذه المسألة ، فاننا ، كما قلنا ،

---

( ١ ) ظهرت هذه الدراسة في « المجلة الفلسفية » كانون الثاني ( يناير ) ١٩٠٢ .

لا نكون تعرضنا لمسألة الانتباه على نحو ما يطرحها علماء النفس المعاصرون .  
فعلماء النفس قد عثوا خاصة بالانتباه الحسي ، اي بالانتباه الى ادراك  
بسيط . واذا ان الادراك البسيط المصحوب بانتباه ادراك يمكن في ظروف  
ملائمة ان لا يتغير مضمونه حين لا يصحبه انتباه ، فقد بحثوا هنا عن  
الصفة النوعية للانتباه في خارج هذا المضمون . حتى ان الفكرة التي  
عرضها ريبو ، والتي تعزو قيمة حاسمة للحوادث الحركية المصاحبة ،  
ولافعال التوقف خاصة ، كادت تصبح كلاسيكية في علم النفس . ولكن  
كلما تعقدت حالة التركيز العقلي اشتد التلازم بينها وبين الجهد الذي  
يصحبها . فثمة اعمال فكرية لا نستطيع ان نتصور ان تتحقق في يسر  
وسهولة . فهل نستطيع بدون جهد ان نخترع آلة جديدة ، بل ان نستخرج  
جذرا تربيعيا ؟ ان الحالة العقلية تحمل هنا اذن طابع الجهد مرسوما عليها  
ان صح التعبير . ومعنى هذا ان ههنا مميذا عقليا للجهد العقلي . واذا  
وجد هذا المميز بالنسبة الى التصورات المعقدة الراقية ، فلا بد ان نعثر  
على شيء منه في الحالات الابسط ، وليس من المستحيل ان نجد له اذن  
اثارا حتى في الانتباه الحسي نفسه ، وان كان لا يلعب هنا الا دورا ثانويا  
ضئيلا .

وتبسيطا للدراسة ، سوف ننظر في مختلف انواع العمل العقلي ،  
كل على حدة ، فنمضي من اسهلها وهو الاعداد ، الى اصعبها وهو الانتاج  
او الخلق . وسيكون جهد الذاكرة اذن ، او قل جهد التذكر ، اول  
ما سندرس .

لقد بينا في بحث سابق (١) انه ينبغي ان نميز سلسلة من « مستويات

---

(١) « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، الفصلان الثاني والثالث .

الشعور « المختلفة ، ابتداء من « الذكرى المحضة » التي لم يعبر عنها بعد بصور متميزة ، الى هذه الذكرى نفسها وقد صارت فعلية باحساسات ناشئة وحركات مبدوءة . وقلنا ان الاستحضار الارادي للذكرى من الذكريات يكون باجتياز مستويات الشعور هذه واحدا بعد آخر ، في اتجاه معين . وفي الوقت الذي ظهر فيه كتابنا . نشر فيتاسك مقالا هاما موحيا (٢) عرف فيه هذه العملية نفسها بأنها « انتقال من اللاحدسي الى الحدسي » . وسوف نعود الآن الى بعض نقاط البحث الاول ، ونستعين كذلك بالبحث الثاني . فندرس اولا بصدد تذكر الذكريات . الفرق بين التصور التلقائي والتصور الارادي .

حين نستظهر درسا ، او نحاول ان نثبت في الذاكرة طائفة من الانطباعات ، فان غرضنا الوحيد . على وجه العموم . هو ان نحسن حفظ هذا الدرس . وليس يعنينا كثيرا ما سيكون علينا ان نعمله بعد ذلك حتى نتذكر ما حفظناه ، فليست تعنينا آلية التذكر ، وانما يهمنا ان نستطيع تذكر الذكرى على اي نحو متى احتجنا اليها . فترانا نستعمل . معا أو على التعاقب . وسائل مختلفة اشد الاختلاف ، فنعمل الذاكرة الآلية كما نعمل الذاكرة العاقلة ، ونضم الصور السمعية الى الصور البصرية الى الصور الحركية ، نحفظها تارة على حالها الخام ، او نحاول تارة أخرى ان نحل محلها فكرة بسيطة تعبر عن معناها وتتيح لنا عند الضرورة ان نؤلف سلسلتها من جديد . ولهذا السبب ايضا كنا حين يأتي وقت التذكر ، لانلجأ الى العقل وحده ، ولا الى الآلية وحدها ، بل تمتزج الآلية عندئذ بالتفكير امتزاجا وثيقا ، فالصورة تستدعي الصورة ، والفكر في الوقت نفسه يعمل

---

(١) المجلة النفسية ، تشرين الاول ( اكتوبر ) ١٨٩٦

في تصورات مجردة بعض الشيء . ومن هنا كان من الصعب جدا ان نحدد ، على وجه الدقة ، الفرق بين الاتجاهين اللذين يتجهما الفكر حين يتذكر تذكر آليا كل اجزاء ذكرى معقدة ، او على العكس حين يجهد في تأليفها من جديد . فثمة دائما نصيب من تذكر آلي ، ونصيب من تذكر عاقل ، امتزج احدهما بالآخر امتزاجا لا نستطيع معه ان نقول اين يبدأ الاول ولا اين ينتهي الآخر . الا ان هناك حالات استثنائية نحاول فيها ان نستظهر درسا معقدا لتذكره تذكر فوريا ، وآليا ما امكن ذلك . كما ان هناك حالات نعلم فيها ان الدرس الذي نستظهره لن نتذكره دفعة واحدة ، وانه لا بد ان نعيد تأليفه على نحو تدريجي عاقل . فلندرس اذن هذه الحالات المتطرفة أولا . وسوف نرى ان طريقة الاستظهار تختلف باختلاف اسلوب التذكر الذي سيكون علينا ان نتبعه . كما ان العمل الخاص الذي يقوم به المرء لدى تحصيل الذكرى ، حتى يسهل الجهد التذكري العاقل او على العكس حتى يجعله غير ذي طائل ؛ هذا العمل سيطلعنا على طبيعة هذا الجهد وشروطه .

يشرح روبر هودان ، في صفحة شائقة من « مساراته » ، الطريقة التي اتبعها حتى يكون في طفله ذاكرة حدسية آنية (١) . لقد بدأ بأن ارى الطفل كعبا من اكواب الدومينو هي الخمسة اربعة ( الشيش بيش ) ، وسأله عن مجموع النقط من غير ان يدعه يعدّها . ثم اضاف الى هذا الكعب كعبا ثانيا هو الثلاثة اربعة ( جهاز وسيه ) وطلب منه ايضا ان يجيب اجابة مباشرة بدون عد . واوقف درسه الاول عند هذا الحد . وفي اليوم الثاني استطاع ان يجعله يجمع ، بنظرة واحدة ، ثلاثة او اربعة اكواب ،

---

(١) روبر هودان ، « مسارات » ، باريس ١٨٦١ ، ج ١ ، ص ٨ وما يليها .



وفي اليوم الثالث خمسة ، وما زال يضيف في كل يوم خطوة جديدة حتى انتهى الى جعله يقول على الفور مجموع نقط اثني عشر كعبا من اكساب الدومينو . قال : « فلما حصلنا على هذه النتيجة اخذنا في عمل آخر اصعب بكثير ، قضينا فيه اكثر من شهر . فكنا نمر ، انا وابني ، امام مخزن لالعب الاطفال او أي مخزن آخر حافل ببضائع مختلفة ، نمر بسرعة ونلقي على المخزن نظرة منتبهة ، ونبتعد عنه قليلا ، ثم نخرج قلما وورقة ، وتأخذ نتبارى ، كل على حدة ، في وصف اكبر عدد ممكن من الاشياء التي استطعنا ان ندركها عابرين . . . فكان يتفق ان يسجل ابني اربعين شيئا من الاشياء التي رآها » . لقد كانت الغاية من هذه التربية الخاصة هي ان يجعل الرجل طفله اذا هو اطل على قاعة المسرح ان يدرك ، في لمحة طرف ، كافة الاشياء التي يرتديها جميع الحاضرين ، فاذا عصبت بعد ذلك عيناه ، استطاع ، باشارة متفق عليها بينه وبين ابيه ، ان ينبئ عن شيء يكون احد الحاضرين انتخبه عرضا ، وهكذا يبدو للناظرين انه يرى بالخيال . ونمت هذه الذاكرة البصرية نموا أصبح في وسع الطفل معه ، اذا هو مر امام مكتبة ، ان يقول لك بعد لحظات عددا كبيرا من العناوين ، وأن يصف لك موضع كل كتاب ، فكأنه يلتقط صورة فوتوغرافية للمجموع ، تتيح له بعد ذلك ان يتذكر الاجزاء على الفور . اننا ندرك ، منذ الدرس الاول ، فيما كان الاب يحرمه على ابنه من جمع نقاط الدومينو ، القصد الرئيسي من هذه التربية للذاكرة . ان كل تأويل للصورة البصرية قد استبعد من فعل الابصار : فالعقل مقيم على مستوى الصور البصرية .

ولكي نكون للاذن ذاكرة من هذا النوع ، يجب ان ندع العقل في مستوى الصور السمعية او الصور اللفظية . ان من بين المناهج المقترحة

لتعلم اللغات ، منهج برنجرجاست . وقد استخدم المبدأ الذي يقوم عليه هذا المنهج غير مرة . وقوام هذا المنهج أن نجعل التلميذ يلفظ جملا نمنعه من البحث عن معناها ؛ ولا تقدم اليه الفاظا معزولة ، بل جملا كاملة نطلب اليه أن يكررها تكرارا آليا . فاذا حاول التلميذ أن يحزر المعنى تعرضت النتيجة للخطر . واذا تردد لحظة واحدة أجبرناه على إعادة الكل . وبتبديل مواضع الكلمات ، واجراء تبادل في الالفاظ بين العبارات ، نجعل المعنى يخرج الى الاذن من تلقاء نفسه دون أن يتدخل العقل في ذلك . فالغرض هو أن نحصل من الذاكرة على تذكر آني سهل . والحيلة تقوم على أن نجعل الفكر يتحرك ، ما أمكن ذلك ، بين صور صوتية وتلفظية ، بدون أن تتدخل في الامر عناصر مجردة ، من خارج مستوى الاحساسات والحركات .

واذن فسهولة تذكر ذكرى معقدة متناسبة تناسبا طرديا مع ميل عناصرها الى أن تعرض على مستوى شعوري واحد . والواقع أن كلاً منا قد لاحظ هذه الملاحظة على نفسه . فنحن نلاحظ حين نحاول أن نتذكر قصيدة من الشعر كنا حفظناها في المدرسة أن الكلمة تستدعي الكلمة ، وأن التفكير في المعنى يعوق التذكر بدلا من أن يسهله . وقد تكون الذكريات في هذه الحالة سمعية أو بصرية ، إلا أنها دائما تكون في الوقت نفسه حركية أيضا . حتى ليصعب أن نميز ما هو ذكرى سمعية مما هو عادة تلفظية . فاذا توقفنا عن التلاوة قبل تمامها ، فإن شعورنا « بعدم التمام » يبدو لنا راجعا طورا الى أن باقي القصيدة ما يزال ينشد في الذاكرة ، وطورا الى أن حركة النطق لم تبلغ نهاية اندفاعتها وتريد أن تستنفذ

الاندفاعة كلها ، وطورا . وهذا هو الاغلب . الى كلا الامرين معا . ولكن يجب ان نلاحظ ان هاتين الطائفتين من الذكريات - الذكريات السمعية والذكريات الحركية - هما من مرتبة واحدة . فهما عيانيتان بدرجة واحدة ، وقريبتان من الاحساس بدرجة واحدة ، فهما اذن في « مستوى شعوري » واحد . على حد التعبير الذي سبق ان استعملناه .

اما اذا كان التذكر ، على عكس ذلك ، مصحوبا بجهد ، كان معنى ذلك ان الفكر يتحرك من مستوى الى مستوى آخر .

فكيف نستظهر حين لا نرمي من وراء الحفظ الى تذكر آني ؟ ان الكتب التي تبحث في « فن الاستظهار » تجيبنا على هذا السؤال . الا ان كل واحد منا يعرف ذلك من تلقاء نفسه . اننا نقرأ النص في انتباه ، ثم نقسمه الى فقرات او اجزاء ، مع مراعاة ما ينطوي عليه من تقسيم داخلي . فنحصل بهذا على نظرة تخطيطية للمجموع ، ثم ندس في هذا المخطط التعبيرات البارزة . ونلحق بالفكرة الاساسية الافكار الثانوية ، وبالفكر الثانوية الكلمات المسيطرة المثلة . ونلحق بهذه الكلمات اخيرا الكلمات الوسيطة التي تربط بعضها ببعض كحلقات سلسلة . يقول أحد الكتب بهذا الصدد : « ان براعة البارع في فن الاستظهار هي أنه يدرك ، في قطعة النشر ، تلك الافكار البارزة . وتلك الجمل القصيرة ، وتلك الكلمات البسيطة التي تجر معها صفحات بكاملها (١) » وفي كتاب آخر نجد القاعدة الآتية : « يجب ان نرد النص الى صيغ قصيرة أساسية . . . وأن نلح في كل صيغة من هذه الصيغ على الكلمة الموحية . . . وأن نربط هذه الكلمات الموحية

---

(١) أودبير ، « الجامع في فن الاستظهار عامة » . باريس ١٨٤٠ ، ص ١٧٢

(٢) أندرد ، « القواعد العقلية في فن الاستظهار » أنجه ١٨٩٤

بعضها ببعض ، فنكون بذلك سلسلة منطقية من المعاني (٢) . واذن فنحن هنا لا نربط صورا بصور تستدعي كل منها الصورة التي بعدها ، وانما نعمل الى نقطة يبدو ان الصور الكثيرة تتركز عندها في تصور وحيد بسيط غير منقسم ، فنعهد بهذا التصور الى الذاكرة . حتى اذا أتت لحظة التذكر بعد ذلك هبطنا من قمة الهرم الى قاعدته . وانتقلنا من مستوى عال تجمع كل شيء فيه في تصور واحد ، الى مستويات ما تزال تهبط ، وتقرب من الاحساس ، ويتناثر التصور فيها صورا ، وتصير الصور فيها الى جمل والفاظ . والتذكر في هذه الحالة لن يكون سهلا ، بل سيصحب بجهد .

لا شك ان التذكر يقتضي ، في هذه الطريقة الثانية ، وقتا اطول ، ولكن الاستظهار يقتضي وقتا أقصر . وتحسن الذاكرة ، كما لوحظ ذلك كثيرا ، لا يكون في نمو القدرة على الحفظ بقدر ما يكون في ازدياد البراعة في التقسيم والترتيب وربط المعاني بعضها ببعض . لقد كان الواعظ الذي ذكره وليه جيمس يقضي في حفظ خطبته ، في اول الامر ، ثلاثة ايام او اربعة . لكنه اصبح بعد مدة يكتفي بيومين . واصبح بعد مدة اخرى يكتفي بيوم واحد ، بل صار يكفيه في آخر الامر ان يقرأ الخطبة مرة واحدة قراءة منتبهة تحليلية (٣) . وبديهي ان هذا التقدم لم يكن الا ازديادا في القدرة على توجيه كل المعاني ، وكل الصور ، وكل الكلمات ، نحو نقطة واحدة . فكانما هو يحصل على قطعة النقد الواحدة التي ليس الباقي كله الا « فكة » لها .

فما هي هذه القطعة الواحدة ؟ كيف يمكن ان تقيم صور كثيرة متنوعة في تصور واحد بسيط ؟ سوف نعود الى هذه النقطة فيما بعد . ولنقتصر

---

(٢) وليم جيمس ، « مبادئ علم النفس » ، مج ١ ، ص ٦٦٧ ( الحاشية ) .



الآن على أن نطلق اسما على التصور البسيط الذي يمكن أن ينتشر صورا متعددة ، فندعوه باسم **المخطط الحركي** . ونعني بهذا الاسم أن التصور لا يحتوي على الصور نفسها بقدر ما يحتوي على اشارة الى ما يجب عمله حتى نعيّد تأليفها . فليس هو خلاصة للصور نحصل عليها بافقار كل من هذه الصور . والا ما استطاع أن يذكرنا بالصور كاملة . ولا هو ( او على الاقل ليس هو فحسب ) التصور المجرد لما يعنيه مجموع الصور . فان لفكرة المعنى شأنا كبيرا هنا ولا شك . ولكن فضلا عن أنه من الصعب نعرف ما تثول اليه فكرة معنى الصور هذه اذا هي عزلت عزلا تاما عن الصور نفسها ، فان من الواضح أن المعنى المنطقي الواحد يمكن أن ينتسب الى سلاسل من الصور مختلفة بعضها عن بعض كل الاختلاف ، وأنه لا يكفي ، تبعا لذلك ، لأن يجعلنا نحفظ وتؤلف من حديد سلسلة بعينها من الصور دون ما عداها . ان هذا المخطط شيء يصعب تعريفه ، ولكن كل واحد منا يشعر به ، ونستطيع أن نفهم طبيعته اذا نحن قارنا مختلف انواع الذاكرة بعضها ببعض ، ولا سيما الذاكرات التكنيكية او المهنية . و لانستطيع أن ندخل هنا في التفاصيل . ولكننا سنقول مع ذلك بضع كلمات في ذلك النوع من الذاكرة ، الذي كان في السنوات الاخيرة موضوع دراسة دقيقة نافذة ، اعني ذاكرة لاعبي الشطرنج (١) .

من المعروف أن بعض لاعبي الشطرنج قادرون على أن يلاعبوا عدة اشخاص معا، من غير أن ينظروا الى موائد الشطرنج . فكلما ضرب أحد خصومهم ضربة أثبتوا بها ، فأمرؤا بأن يرد عليها بضربة من عندهم . وهكذا فانهم يلعبون « على العميان » ، ويتخيلون بالذهن مواضع كافة الاحجار ،

---

(١) بينه ، « سيكولوجية كبار الحشائيب ولعبي الشطرنج » ، باريس ١٨٩٤

ينتصرون في معظم الاحيان على عدد من اللاعبين معا . وقد حلل « تين » هذه الملكة في صفحة مشهورة من كتابه « في العقل » ، مستندا الى معلومات قدمها له أحد اصدقائه (١) ، فقال ان هناك ذاكرة بصرية محضة ، وان اللاعب يرى صورة كل مائدة من موائد الشطرنج مع الاحجار التي فوقها على نحو ما تكون عليه لدى آخر ضربة ، كأنه يبصرها في مرآة داخلية .

ولكن من تحقيق قام به بينه وتناول عددا من « اللاعبين بغير نظر » تبرز نتيجة واضحة جدا ، هي ان صورة مائدة الشطرنج لا تكون في ذاكرة اللاعب كما هي ، « كأنها في مرآة » ، بل تقتضي من اللاعب جهدا تأليفيا في كل لحظة . فما هو هذا الجهد ؟ ما هي العناصر الحاضرة في الذاكرة بالفعل ؟ هنا ادى البحث الى نتائج غير منتظرة . فقد اجمع اللاعبون الذين سئلوا عن هذا على ان صورة الاحجار نفسها تعوق اكثر مما تفيد ، وان ما يحفظونه ويتصورونه من كل حجر ليس مظهره الخارجي ، بل قوته ، ومداه ، وقيمته ، اي وظيفته . « فالفيل » مثلا ليس قطعة من الخشب مقدودة على نحو معين ، وانما هو « قوة مائلة » ؛ و « القلعة » قوة تسير على « خط مستقيم » ، و « الفرس » حجر يعادل اربعة « بيادق » وينتقل وفقا لقاعدة خاصة ، الخ . ذلكم ما يتعلق بالاحجار . اما ما يتعلق باللعب ، فان الحاضر في ذهن اللاعب هو مركب من القوى ، او قل علاقة بين قوى متحالفة ومتعادية . واللاعب يستعيد بذهنه تاريخ اللعب من اوله . فهو يتصور الحوادث المتعاقبة التي ادت الى الوضع الاخير . فاذا حصل بذلك على تصور للمجموع ، كان في وسعه ان يقلب هذا التصور الى صورة

---

(١) تين ، « في الذكاء » ، باريس ١٨٧٠ ، ج ١ ، ص ٨١ وما يليها .

بصرية متى شاء . وهذا التصور المجرد **واحد** . وهو يقتضي ان تتداخل كل العناصر بعضها في بعض تداخلا متبادلا . والدليل على ذلك أن كل لعبة تظهر للاعب في هيئة خاصة بها . وهو يحسها ذات طابع فريد في نوعه . حتى لقد سئل أحدهم في ذلك فقال : « انني ادركها كما يدرك الموسيقي المعزوفة في مجموعها » . وهذا الاختلاف في الهيئة هو الذي يتيح للاعب أن يقوم بعدة لعبات دون أن يخلط بينها . واذن هنا مخطط أيضا يمثل المجموع . وهذا المخطط ليس خلاصة للمجموع . فهو لا يقل كمالاته عن الصورة حين تنبعث . لكنه يضم ، على حالة من التضمن المتبادل . شيئا ستنشره الصورة اجزاء خارجية بعضها عن بعض .

حاولوا جهدكم حين تستحضرون . في مشقة . ذكرى بسيطة . انكم تبدءون بتصور تشعرون فيه بوجود عناصر حركية مختلفة متداخلة بعضها في بعض . ان هذا التضمن المتبادل . وبالتالي هذا التعقد الداخلي . امر لازم جدا . بل انه جوهر التصور التخطيطي . حتى ايمكن ان يكون المخطط . اذا كانت الصورة التي علينا استحضارها بسيطة . ان يكون أقل بساطة منها بكثير . وليس علي أن اذهب بعيدا جدا حتى اضرب لكم مثلا على ذلك . كنت منذ مدة اضع خطة المقال الحاضر . وأثبت قائمة الابحاث التي سأرجع اليها . فاردت ان اذكر اسم ( Prendergast ) . المؤلف الذي ذكرت لكم منهجه الحدسي منذ لحظة . وكنت قد قرأت ما كتبه عن الذاكرة مع اشياء أخرى كثيرة في هذا الموضوع . فلم استطع ان اتذكر هذا الاسم . ولا الكتاب الذي رأيته مذكورا فيه لأول مرة . وقد لاحظت مراحل العمل الذي كنت اقوم به أثناء محاولتي تذكر هذا الاسم المستعصي . فرأيت أنني بدأت بالشعور العام الذي خلفه في . انه شعور بالغرابة . لكنها ليست غرابة غير محدودة . انه شعور ترين عليه فكرة

الوحشية والنهب ، شعور تحسه امام طائر كاسر ينقض على فريسته ،  
وينشب فيها مخالفه ، ثم يطير . انني اقول لنفسي الآن : لا بد أن كلمة  
prendre (أخذ) التي يمثلها المقطعان الاولان من الاسم كان لها دخل  
كبير في ذلك الشعور . ولكن لا أدري اكانت تكفي هذه المشابهة لايجاد  
شعور واضح مثل هذا الوضوح . والآن اذ ارى اسم Abrogast  
يابى الان يرد على ذهني كلما فكرت في Prendergast اقدر انني مزجت فكرة  
prendre العامة ، باسم Abrogaste ، فكان لي منهما ذلك الشعور ، لأن اسم  
Abrogaste الذي بقي لي من أيام دراسة التاريخ الروماني يبعث في ذهني  
صوراً غامضة من الوحشية والبربرية . على اني غير واثق من هذا تمام  
الثقة . وكل ما استطيع تأكيده هو أن الشعور الذي بقي في ذاكرتي من  
الاسم شعور فريد في نوعه تماماً ، وكان يحاول ، من خلال اللف العوائق .  
ان ينقلب الى اسم علم ، وكان يأتيني على وجه الخصوص بالحرفين R D .  
على أن هذين الحرفين لم يكونا يأتيان على انهما صورتان بصريتان أو  
سمعيتان أو صورتان حركيتان جاهزتان . بل على انهما بوجه خاص اشارة الى  
اتجاه الجهد اللازم اتباعه للوصول الى الاسم المطلوب . وكان يبدو لي .  
وهذا خطأ ، انهما لا بد أن يكونا الحرفين الأولين من الكلمة . وما ذلك  
الا لأنهما كانا يرشداني الى الطريق . قلت لنفسي : فلأجرب بهما  
مختلف المقاطع واحداً بعد آخر . فلعلني أصل الى نطق المقطع الاول .  
فأمسك عندئذ بطرف الاندفاع ، فتمضي بي الى الغاية . لا أدري اكان  
يمكن أن يؤدي هذا العمل الى نتيجة . الا انني ما كدت اخطو بضع خطوات  
حتى تذكرت ان الاسم كان مذكوراً في هامش كتاب « كاي » عن تربية  
الذاكرة ، واني عرفت اول ما عرفته عن طريق ذلك الهامش . فرجعت  
اليه فوجدت فيه ضالتي . قد يكون انبعث هذه الذكرى فجأة من قبيل  
المصادفة . ولكن من الجائز أيضاً ان يكون العمل الموقوف على قلب المخطط



الى صورة ، قد تجاوز الهدف ، فبدلاً من أن يوقظ الصورة نفسها ،  
ايقظ الظروف التي لا يستها في البدء .

يبدو ، في هذه الامثلة ، ان جوهر الجهد التذكري هو ان ينشر  
المخطط - وهذا المخطط ان لم يكن بسيطاً فهو على الاقل مركز - صورة  
تميزت عناصرها واستقلت بعضها عن بعض كثيراً او قليلاً . فحين ندع  
الذاكرة تطوّف على غير هدى ، بلا جهد ، فان الصور تعقب الصور ،  
وكلها في مستوى شعوري واحد . اما حين نبذل جهداً ، فاننا ننتقل الى  
مستوى أعلى ، ثم نهبط شيئاً بعد شيء نحو الصور التي علينا ان  
نتذكرها . فاذا كنا في الحالة الاولى ، اذ نجمع صوراً الى صور ، نتحرك  
حركة ندعوها مثلاً حركة افقية على مستوى واحد ، فقد وجب أن نقول  
ان الحركة في الحالة الثانية حركة عمودية وانها تنقلنا من مستوى الى  
مستوى آخر . . ان الصور في الحالة الاولى متجانسة فيما بينها ، ولكنها  
تمثل أشياء مختلفة . اما في الحالة الثانية فان الشيء الممثل في جميع  
لحظات العملية شيء واحد بعينه ، ولكنه ممثل بأشياء مختلفة ، بحالات  
عقلية غير متجانسة ، فتارة بمخططات ، وتارة بصور ، والمخطط ينحدر  
نحو الصورة كلما اشتدت حركة الهبوط . وكل منا يشعر أن العملية  
تتم امتداداً وسطحاً في الحالة الاولى ، واشتداداً وعمقاً في الحالة  
الثانية .

على ان من النادر ان تتم العمليتان منفصلتين ، وان نجد احدهما  
على حالتها الصافية . فمعظم افعال التذكر تنطوي على هبوط المخطط  
نحو الصورة وعلى تطواف بين الصور نفسها . ولكن معنى ذلك ، كما  
اشرنا الى هذا في اول البحث ، أن فعل الذاكرة ينطوي عادة على نصيب  
من جهد ، ونصيب من آلية . هبني اذكر في هذه اللحظة رحلة طويلة

قمت بها سابقاً . ان حوادث هذه الرحلة يستدعي بعضها بعضاً ، فتحضر علي أي ترتيب . ولكنني اذا بذلت جهداً لاتذكر فترة معينها ، كنت أمضي من مجموع الفترة الى الأجزاء التي تتألف منها ، والمجموع يبدو لي في اول الأمر مخططاً غير منقسم ، ذا لون انفعالي معين . صحيح انني حين اطوف بين الصور تطويها ، فان هذه الصور كثيراً ما تطلب اليّ أن أعود الى المخطط لأكملها ، ولكنني حين اشعر بالجهد ، فان السير يكون من المخطط الى الصورة .

ونقول الآن ملخصين : ان جهد التذكر يقوم على قلب تصور تخطيطي، متداخل الأجزاء ، الى تصور ذي صور توضع أجزاءه بعضها الى جانب بعض .

وينبغي الآن أن ندرس جهد الفهم عامة ، أعني الجهد الذي نبذله حتى نفهم وحتى نؤول . وسأقتصر هنا على اشارات . ومن شاء التوسع فليرجع الى كتابي « المادة والذاكرة » (١) .

لما كان فعل الفهم يتم بغير انقطاع ، فان من الصعب أن نقول اين يبدأ جهد الفهم هنا واين ينتهي ؟ على أن هنالك طريقة في الفهم والتفكير تستبعد الجهد ، كما ان هناك طريقة أخرى ، ان كانت لا تتضمنه بالضرورة، فانها تلاحظ على وجه العموم حيثما يكن جهد .

اما الفهم الأول فيظهر في كوننا ، اذ ندرك ادراكاً معقداً بعض التعقيد، نرد على هذا الادراك بفعل مناسب رداً آلياً . هل تعرفُ شيء يُستعمل الا معرفة استعمال هذا الشيء ؟ وهل معرفة استعمال هذا الشيء الا ان نخطط بصورة آلية ، اذ ندركه ، الفعل الذي ربطته العادة بهذا

---

(١) « المادة والذاكرة » ، ص ٨٩ - ١٤١ .

الادراك ؟ تعلمون ان الملاحظين الأول ، كانوا يطلقون اسم ابراكسيا على العمى المادي . وهذا معناه ان العجز عن تعرف الاشياء التي تستعمل هو بالدرجة الاولى عجز عن استعمالها (٢) . على أن هذا الفهم الآلي يمتد الى أبعد بكثير مما يظنون . ان المحادثة الدارجة تتألف ، في قسم كبير منها ، من اجابات جاهزة على أسئلة تافهة ، فيعقب الجواب السؤال من غير أن يعنى العقل بمعنى السؤال ولا بمعنى الجواب . وعلى هذا النحو يستطيع خرفان ان يتحدثا في موضوع بسيط حديثا يكاد يكون منسجما رغم انهما أصبحا لا يعرفان ما يقولان (٣) . وقد لوحظ غير مرة اننا نستطيع ان نربط كلمات بكلمات على اساس التوافق أو عدم التوافق بين الأصوات ( توافقاً موسيقياً ان صح التعبير ) ، وان نؤلف على هذا النحو جملاً مترابطة ، بدون أن يتدخل العقل ( بالمعنى الأصلي للكلمة ) في ذلك . فتأويل الاحساسات في هذه الأمثلة يتم حالا بحركات ، ويبقى الفكر ، كما قلنا ، في « مستوى شعوري » واحد بعينه .

ولا كذلك الفهم الحقيقي . فانه يكون بحركة من الفكر تتردد بين الادراكات او الصور من جهة ، وبين معناها من جهة اخرى . فما هو الاتجاه الاساسي لهذه الحركة ؟ لقد يخيل الينا لأول وهلة اننا نبدا هاهنا بالصور ، ثم نصعد منها الى معناها ، لأن الصور هي التي ندركها اولاً ، وان « الفهم » انما هو ، على الجملة ، تأويل ادراكات او صور . فسواء

---

(٢) كوسمول « أمراض الكلام » ، باريس ١٨٨٤ ، ص ٢٢٢ ، آلن سار ، « الابراكسيا والافازيا » السجل الطبي ، شرين الاول ( اكتوبر ) ١٨٨٨ . راجع لأكير ، « الطب العصبي » ، ١٨٨٨ ؛ توديه ، « أنواع النسيان » ، باريس ١٨٩٦ ؛ كلابريد ، « نظرة عامة على النسيان » ، السنة السيكولوجية ، ٦ ، ١٩٠٠ ، ص ٣٥ وما يليها .

(٣) روبرتسون ، « المنعكس الكلامي » مجلة العلم النفسي ، نيسان ( ابريل ) ١٨٨٨ ؛ فريه ، « اللفه كمنعكس » ، المجلة الفلسفية ، كانون الثاني ( يناير ) ١٨٩٦ .

اكنّا نتابع برهاناً . أم نقرا كتاباً . أم نسمع خطاباً . فالذي يتقدم الى العقل انما هو ادراكات أو صور . يترجمها العقل الى علاقات ، كما لو كان عليه ان ينتقل من العيان الى التجريد . ولكن هذا من الامر ظاهره . ومن السهل ان نرى ان الفكر في عمل التاويل يسير في عكس هذا الاتجاه .

هذا واضح في حالة عملية رياضية . فهل نستطيع ان نتابع عملية حسابية ما لم تعد اجراءها بانفسنا ؟ هل نفهم حل مسألة الا بأن نحل المسألة بدورنا ؟ يكون الحساب مكتوباً على السبورة ، ويكون الحل مطبوعاً في كتاب أو معروضاً بكلام . ولكن الارقام التي نراها ليست الا تصبياً مرشدة نستعين بها للتأكد من اننا لم نضل الطريق ، والجمل التي نقرأها أو نسمعها لا يكون لها بالنسبة اليها معنى تام الا حين نكون قادرين على ان نكتشفها بانفسنا ، ونخلقها من جديد ان صح التعبير ، وذلك بأن نستمد من ثروتنا الخاصة التعبير عن الحقيقة الرياضية التي تعرضها . اننا طوال البرهان المنظور أو المسموع نلتقط بعض الایحاءات ، وننتقي بعض نقاط الاستناد . ومن هذه الصور البصرية نقفز الى تصورات علاقية مجردة . ثم نعمد الى هذه العلاقات ، فنشرها كلمات سخيلها . تضاف الى الكلمات المقروءة أو المسموعة وتغطيها .

ولكن اليس الأمر على هذا النحو في كل عمل تاويلي ؟ يفكر بعضهم في الامر احياناً كما لو كانت القراءة وكان الاصفاء اعتماداً على الكلمات المنظورة أو المسموعة . وارتقاء بعد ذلك من كل منها الى الفكرة المقابلة . ثم ضمّاً لهذه الأفكار المختلفة بعضها الى بعض . الا ان الدراسة التجريبية للقراءة وسماع الكلمات تبين لنا أن الامور تجري على نحو مخالف لهذا كل المخالفة . ان ما نراه من الكلمة شيء يسير جداً . فنحن لا نرى الا



بضعة احرف بل لا نرى الا بضع سمات رئيسية . والتجارب في هذا  
الصدد قاطعة نهائية ( تجارب كاتل وجولد شايدر ومولر وبلسبوري —  
وان انتقدها اردمان و دودج ) . ولا تقل عن هذه التجارب دلالة تجارب  
« باجلي » على سماع الكلام . وهي تقرر في وضوح ودقة اننا لا نسمع  
من الكلماء الملفوظة الا جزءاً . ودعنا من التجربة العلمية . ان كلاً منا  
قد لاحظ ان من المستحيل عليه ان يدرك ادراكاً متميزاً كلمات لغة  
يجعلها . الحقيقة ان البصر والسمع وحدهما لا يزيدان على ان يقدما  
الينا نقاط استهداء ، او قل لا يزيدان على ان يرسمنا لنا اطاراً نملؤه نحن  
بما نملك من ذكريات . ومن افدح الخطأ في فهم آلية التعرف ان نظن  
اننا نبدا بان نرى ونسمع ، واننا بعد ذلك ، أي بعد ان يتألف الادراك ،  
نقرب هذا الادراك من ذكرى مشابهة حتى نتعرفه . فالحقيقة ان الذكرى  
هي التي تجعلنا نرى ونسمع ، وان الادراك بحد ذاته عاجز عن استحضار  
الذكرى التي تشبهه ، اذ لا بد له من اجل هذا ان يكون قد اتخذ شكله ،  
واصبح كاملاً الى درجة كافية ، في حين انه لا يصبح ادراكاً كاملاً ، ولا  
يكتسب شكلاً متميزاً الا بالذكرى نفسها ، اذ تندس فيه ، وتقدم له القسم  
الاعظم من مادته . واذا كان ذلك كذلك فلا بد ان المعنى بالدرجة الاولى هو  
الذي يقودنا في اعادة تأليف الاشكال والأصوات . ان ما نراه من الجملة  
المقروءة وما نسمعه من العبارة الملفوظة هو القدر الضروري لنقلنا الى  
سلسلة الافكار المقابلة ، فاذا ادركنا هذه الافكار جسدياً في كلمات  
افتراضية تحاول ان تنطبق على ما نرى وما نسمع . فالتأويل هو اذن ،  
في واقع الامر ، اعادة تأليف . ان الاتصال الاول بالصورة يفرض على  
الفكرة المجردة اتجاهاً ثم تنتشر هذه الفكرة المجردة صوراً متصورة تتصل  
بدورها بالصور المدركة ، وتتبع اثرها ، وتحاول ان تنطبق عليها . فاذا

كان هذا الانطباق تاماً يكون الادراك مؤولاً تأويلاً تاماً .

ان هذا العمل التأويلي يكون من السهولة ، حين يتكلم محدثنا نفس اللغة التي نتكلمها ، بحيث لا يكون لنا متسع من الوقت لتفكيك العمل الى مراحل مختلفة . لكننا نشعر به اوضح شعور حين يتكلم محدثنا لغة اجنبية لا نجيدها اجادة تامة . فاننا نشعر عندئذ تمام الشعور ان الاصوات التي نسمعها في تمييز انما نتخذها نقاط استهداء ، وانما ننتقل دفعة واحدة الى سلسلة من التصورات مجردة بعض الشيء ، يوحى بها ما تسمعه الاذن ، وبعد ذلك نسير مع المعنى الذي تصورناه الى لقاء الاصوات التي نسمعها ، فاذا حصل بين المعنى وبين التصورات انطباق تام كان التأويل صحيحاً .

ثم هل تتصورون ان التأويل كان يمكن ان يتم لو اننا نمضي في الواقع من الالفاظ الى الافكار ؟ ان الفاظ الجملة ليس لها معنى مطلق ، فكل واحدة منها تستمد بعض معناها مما يسبقها ومما يليها . وحتى كلمات الجملة ليست قادرة جميعها على ان تستحضر صورة مستقلة او فكرة مستقلة . فكثير منها يعبر عن علاقات ، وهو لا يعبر عن هذه العلاقات الا بموضعه من المجموع وصلته بباقي كلمات الجملة . ولذلك فان فكراً يمضي من الكلمة الى الفكرة يكون دائم الارتباك وبالتالي دائم الضلال . فالفهم لا يكون صريحاً ومؤكداً الا اذا بدانا بمعنى نفترضه اي نؤلفه افتراضاً ، ثم هبطنا منه الى الكلمات الجزئية المدركة بالفعل ، واتخذناها نقاط استهداء لمرسم كل تثنيات المنحني الخاص للطريق الذي على العقل ان يتبعه .

لا أستطيع هنا ان اعالج مسألة الانتباه الحسي . ولكني اعتقد ان الانتباه الارادي ، اعني الانتباه الذي يصحب أو يمكن ان يصحب بشعور

بالجهد ، انما يختلف هنا الانتباه الآلي بأنه يعمل عناصر نفسية مقيمة في مستويات شعورية مختلفة . ان في الانتباه الآلي حركات وأوضاعاً تجعل الإدراك متميزاً بعد أن كان غامضاً . ولكن يبدو أن الانتباه الإرادي لا يكون أبداً بدون « سبق ادراك » . كما قال لويس (١) ، أي بدون تصور هو تارة صورة مستبقة . وتارة شيء أكثر تجريداً — أعني فرضاً متصلًا بمعنى ماسندرك ، وبالعلاقة المحتملة بين هذا الإدراك وبين بعض عناصر التجربة الماضية . لقد تناقشوا حول المعنى الحقيقي للذبذبات الانتباه . فبعضهم قال ان اصل الظاهرة مركزي ، وبعضهم قال بل اصلها محيطي . ولكن حتى حين نرفض الرأي الأول ، يبدو أنه لا بد أن نحتفظ منه بشيء . فنسلم بأن الانتباه لا يكون بدون صدور صور مركزية تهبط الى الإدراك . وبهذه الصورة نستطيع أن نفسر لأنفسنا نتيجة الانتباه . سواء اعتبرناها تقوية للصورة كما يرى بعض المؤلفين ام اعتبرناها توضيح الصورة وتمييزها فحسب . فهل يمكن أن نفهم « اغتناء » الإدراك بالانتباه شيئاً بعد شيء لو أن الإدراك الخام هنا أكثر من وسيلة للإحياء . وأكثر من إهابة بالذاكرة خاصة ؟ ان الإدراك الخام لبعض الأجزاء يوحى بتصور تخطيطي للمجموع ، ولعلاقات الأجزاء بعضها ببعض . فنشر هذا المخطط « صوراً ذكريات » ، ونحاول ان نطبق هذه « الصور الذكريات » على الصور المدركة ، فاذا لم نستطع ذلك بحثنا عن تصور تخطيطي آخر . فالجزء الايجابي المجدي من هذا العمل هو دائماً المضي من المخطط الى الصورة المدركة .

فالجهد العقلي الذي يبذل للتأويل والفهم والانتباه انما هو اذن حركة

---

(١) لويس ، « مسائل الحياة والفكر » ، لندن ١٧٨٩ ، ج ٢ ، ص ١٠٦

من « المخطط الحركي » نحو الصورة التي تنشره . انه تحول مستمر للعلاقات المجردة التي توحى بها الأشياء . نعم ان الشعور بالجهد لا يحصل في هذه العملية دائما ، وسنرى بعد قليل ما هو الشرط الذي يتوفر في العملية حتى نشعر بالجهد . ولكننا لا نشعر بجهد عقلي الا اثناء تحرك من هذا النوع . ان الشعور بجهد الفهم يحصل في الطريق من المخطط الى الصورة .

بقي ان نتحقق من هذا القانون في الصورة العليا من الجهد العقلي ، اعني في جهد الاختراع . ان الخلق بالخيال هو حل لمسألة كما لاحظ ريبو (١) . فهل نحل مسألة الا بأن نفترضها محلولة ؟ قال ريبو : اننا نتخيل أولا مثلاً أعلى أي نتيجة حاصلة ، ونحاول بعدئذ ان نعرف بأي تركيب من العناصر نصل الى هذه النتيجة . فنحن ننتقل في قفزة واحدة الى النتيجة الكاملة ، أي الى الغاية التي علينا ان نحققها : وجهد الابداع كله يكون بعدئذ في ملء المسافة التي قفزنا فوقها ، والوصول الى هذه الغاية مرة أخرى ، لا بالقفز في هذه المرة . بل باتباع سلسلة الوسائل المتصلة التي تحقق لنا هذه الغاية . وكيف ندرك الغاية بدون الوسائل ، وكيف ندرك الكل بدون الأجزاء ؟ ان هذا لا يمكن ان يكون بصورة ، لأن الصورة التي ترينا النتيجة وهي تتحقق ترينا في داخل هذه الصورة نفسها الوسائل التي تحصل بها هذه النتيجة . فلا بد اذن ان نسلّم اننا نتخيل المجموع في شكل مخطط ، وان الاختراع انما هو قلب المخطط الى صورة .

ان المخترع الذي يريد ان يوجد آلة ما يتخيل النتيجة التي يجب ان يحصل عليها . والصورة المجردة لهذه النتيجة تبعث في ذهنه ، تبعاً ،

---

(١) ريبو ، « الخيال الخالق » ، باريس ١٩٠٠ ، ص ١٣ .



بالتلمس والتجريب ، الصورة العيانية لمختلف الحركات المؤلفة التي تحقق الحركة الكلية ، ثم الصور العيانية للقطع ومركبات القطع القادرة على ان تقوم بهذه الحركات الجزئية . وفي هذه اللحظة يكون الاختراع قد تم ، وانقلب التصور التخطيطي الى تصور ذي صور . والكاتب الذي يكتب رواية ، والمؤلف الدرامي الذي يخلق شخصيات وظروفا ، والموسيقى الذي يؤلف لحناً ، والشاعر الذي ينظم قصيدة ، كل اولئك يقوم في ذهنهم اول ما يقوم شيء بسيط مجرد ، ليس بذي جسم ، هو بالنسبة للموسيقى والشاعر عاطفة جديدة يجب ان تنتشر أصواتاً او صوراً ، وهو بالنسبة للروائي والدرامي فكرة يجب ان تنتشر في حوادث ، وعاطفة فردية او اجتماعية يجب ان تتجسد في شخصيات حية . فتراهم يعملون في مخطط للمجموع ، فمتى وصلوا الى صورة واضحة للعناصر حصلت النتيجة . وقد بين بولان في امثلة شائعة جداً كيف ان الخلق الأدبي والشعري ، يمضي من « المجرد الى العياني » أي على وجه الاجمال ، من الكل الى الأجزاء ، من المخطط الى الصورة (١) .

على انه من المستبعد ان يظل المخطط ساكناً خلال العملية . فانه ليتغير بالصور نفسها التي يحاول ان يمتلىء بها . حتى ليتفق ان لا يبقى في الصورة النهائية شيء من المخطط الأصلي . فكلما تقدم المخترع في تحقيق تفصيلات الآلة ، عدل عن جزء مما كان يريد الحصول عليه منه ، او حصل منه على شيء آخر . وكذلك الشخصيات التي يخلقها الروائي او الشاعر ، فانها تعود فتؤثر في الفكرة او العاطفة اللتين وجدت لتعبر عنهما . وهذا هو خاصية الجانب الذي لا يتنبأ به . انه ارتداد الصورة الى

---

(١) بولان ، « سيكولوجية الابتكار » ، باريس ١٩٠١ ، الفصل الرابع .

المخطط تبدله او تزيله . الا ان الجهد ، بالمعنى الاصلي للكلمة . يكون بالمضي من المخطط ، ثابتاً كان ام متغيراً ، الى الصور التي يجب ان تملأه . ومن المستبعد كذلك ان يسبق المخطط الصورة سبقاً صريحاً دائماً .

لقد بين ريبو انه يجب ان نميز بين شكلين من التخيل المبدع : التخيل الحدسي ، والتخيل الواعي . « فأما الأول فيمضي من الوحدة الى التفاصيل .. وأما الثاني فيسير من التفاصيل الى وحدة يستشفها بغموض . انه يبدأ بجزء يكون بمثابة بداية تتكامل شيئاً بعد شيء ... » لقد وقف كبلر جزءاً من حياته على تجريب فروض غريبة الى ان اتى ذلك اليوم الذي اكتشف فيه مدار المريخ الاهلياجي ، فتجسد عندئذ كل عمله السابق ، وانتظم في مذهب (١) « ومعنى هذا انه بدلا من مخطط وحيد . ذي اشكال ثابتة نتصور مفهومه المتميز على الفور ، يمكن ان يوجد مخطط مرن او متحرك لا يرضى الفكر ان يجمد اطرافه ، بل ينتظر القرار من نفس الصور التي على المخطط ان يستدعيها حتى يتجسد . على انه سواء اكان المخطط ثابتاً ام متحركاً ، فالجهد العقلي انما يظهر اناء تنشر المخطط في صور .

واذا جمعنا هذه النتائج الى النتائج السابقة انتهينا الى قانون للعمل العقلي ، اي للحركة العقلية التي يمكن ان تصحب بشعور بالجهد في بعض الحالات ، فقلنا : **ان العمل العقلي هو السير بتصور وحيد ، خلال مستويات شعورية مختلفة ، في اتجاه يمضي من المجرد الى العياني ، من المخطط الى الصورة .** يبقى علينا ان نعرف ما هي الحالات الخاصة التي نشعرنا فيها هذه الحركة الفكرية اشعاراً واضحاً بجهد عقلي ( ولعل هذه الحركة

---

(١) ريبو ، المرجع المذكور ، ص ١٢٣ .

تنطوي دائما على شعور بالجهد ، الا ان هذا الشعور يكون احيانا من الضعف او من طول الالفة بحيث لا يدرك ادراكا متميزا .

ان الحس السليم وحده يجيب على هذا السؤال فيقول : يكون جهد حيث يكون العمل صعبا . ولكن ما هي العلامة التي تعرف بها صعوبة العمل ؟ هي كون العمل لا يسير « من تلقاء ذاته » ، هي كونه يشعر بتعرق ل ويلاقى حاجزا ، هي اخيرا كونه يقتضي من الوقت اكثر مما كنا نود حتى نصل الى الغاية . فمتى قلت جهدا فقد قلت بطئا وتأخرا . ففي وسعك ان تستقر عند المخطط ، وتنتظر الصورة الى غير نهاية ، في وسعك ان تبطئ العمل ابطاءا لا حد له ، فما تشعر عندئذ بالجهد . فلا بد اذن من ان نملا فترة الانتظار على نحو معين . لا بد ان تتعاقب في هذه الفترة انواع خاصة من الحالات . فما هي هذه الحالات ؟ نحن نعلم ان هنا انتقالا من المخطط الى الصور ، وان الفكر لا يعمل الا على قلب المخطط الى صور . فالحالات التي يمر بها تقابل اذن محاولات تحاولها الصور لتدخل في المخطط ، وقل ايضا ، ولو في بعض الحالات على الاقل ، انها تقابل تبدلات يقبلها المخطط للحصول على الترجمة بصور . ولا بد ان مميز الجهد العقلي هو هذا النوع الخاص من التردد .

لا أستطيع ان افعل شيئا خيرا من ان اعود هنا الى فكرة شائعة عميقة قالها ديوي في دراسة عن « سيكولوجية الجهد » . بعد ان اصوغها وفقا للاعتبارات التي اتيت على قراءتها . ففي رأي ديوي (١) ، اننا نشعر بالجهد كلما اعملنا عادات مكتسبة في تعلم تمرين جديد ، ولا سيما اذا كان التمرين جسيما ، فاننا لا نستطيع ان نتعلمه الا باستعمال او تبديل بعض الحركات

---

(١) ديوي ، « سيكولوجية الجهد » ، مجلة الفلسفة ، كانون الثاني / يناير ١٨٩٧ .

التي تعودناها من قبل . فالعادة القديمة عندئذ تقاوم العادة الجديدة التي نريد ان نتعلمها بواسطتها . وما الجهد الا الصراع بين عادتين مختلفتين ومتشابهتين معا .

فلنعتبر عن هذه الفكرة بلغة المخطط والصور ، ولنطبقها في شكلها الجديد هذا على الجهد الجسمي : وهو الذي عني به المؤلف أكثر ما عني . ولنر الا يوضح الجهد العقلي هنا كل منهما الآخر ؟

ماذا نعمل حتى نتعلم بجهودنا وحدها تمرينا معقدا كالرقص مثلا ؟ اننا نبدا بان ننظر الى الراقصين . فنحصل بذلك . اذا كانت الرقصة هي الفالس مثلا . على ادراك بصري لحركة الفالس . فنعهد بهذا الادراك الى الذاكرة . ويكون علينا بعدئذ ان نحصل من ساقينا على حركات شبه ادراكنا لها الادراك الذي حفظته الذاكرة . ولكن ماذا كان هذا الادراك ؟ انقول انه صورة واضحة نهائية لحركة الفالس ؟ انا اذن نسلم بان في امكاننا ان ندرك حركة الفالس ادراكا صحيحا دقيقا حين لا نعرف ان نرقص . ومن البديهي انه لئن كان تعلم هذه الرقصة يقضي ان نبدا بالنظر اليها . فاننا في مقابل ذلك لا نراها رؤية حسنة . لا في تفاصيلها ولا في مجموعها . ما لم نكن قد تعودنا رقصها بعض التعود . فالصورة التي سنستخدمها ليست اذن صورة بصرية ثابتة ؛ ليست صورة بصرية ثابتة لانها تتغير وتبدل أثناء التعلم الذي عليها ان توجهه . ولا هي كذلك صورة بصرية تماما اذ ما دامت تتكامل أثناء التعلم . اي تتكامل على قدر ما نكتسب الصور الحركية المناسبة . فمعنى ذلك ان هذه الصور الحركية التي تستحضرها الصورة البصرية ، على انها ادق من الصورة البصرية ، . تجتاح هذه الصورة البصرية وتميل الى ان تحل محلها . فالواقع ان الجزء المجدى من هذا التصور ليس



بصرياً محضاً ، ولا هو حركي محض ، وإنما هو بصري حركي معاً ، لأنه صورة العلاقات ، الزمنية خاصة ، بين الأجزاء المتعاقبة من الحركة الواجب إجراؤها . وإن تصوراً من هذا النوع تتمثل فيه العلاقات خاصة ، يشبه كثيراً ما دعونه بالمخطط .

وبعد ، فإننا لا نبدا بمعرفة الرقص إلا يوم يكون هذا المخطط ، المفروض كاملاً ، قد حصل من جسمنا على الحركات المتعاقبة التي هو نموذج لها . وبتعبير آخر : أن المخطط ، وهو تصور مجرد للحركة الواجب إجراؤها ، يجب أن يمتليء بكل الاحساسات الحركية التي تقابل الحركة حين إجرائها . وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا باستحضار تصورات هذه الاحساسات واحدة واحدة ، أو على حد تعبير باستيان ، باستحضار « الصور الحركية » للحركات الجزئية الأولية التي تؤلف الحركة الكلية . وعلى قدر ما تمتليء بالحياة هذه الذكريات الحركية للاحساسات ، تنقلب إلى احساسات حركية فعلية ، وتصير بالتالي إلى حركات مجرأة . إلا أنه لا بد أن نملك هذه الصورة الحركية أولاً . أي أننا كيما نتعود حركة معقدة كحركة الفالس مثلاً لا بد أن نملك أولاً عادة الحركات الأولية التي ينحل إليها الفالس . ومن السهل أن نرى في الواقع أن الحركات التي نجريها عادة ، حتى نمشي أو نقف على رأس القدم أو ندور حول أنفسنا ، هي الحركات التي نستعملها في تعلم الرقص . ولكننا لا نستعملها كما هي ، بل لا بد من تعديلها بعض التعديل ، ودفع كل منها في اتجاه الحركة العامة للفالس ، والتأليف بينها على نحو جديد . فمن جهة ، هناك أذن التصور التخطيطي للحركة الكلية الجديدة ، ومن جهة أخرى هناك الصور الحركية للحركات القديمة ، وهي تماثل أو تشبه الحركات الأولية التي تنحل إليها الحركة الكلية . وتعلم الفالس يكون بتنظيم مختلف هذه

الصور القديمة تنظيماً جديداً يتيح لها أن تدخل جميعاً في المخطط .  
والمسألة هنا أيضاً إذن مسألة نشر المخطط في صور . إلا أن التجمع  
القديم يقاوم التجمع الجديد . أن عادة المشي مثلاً تعاكس محاولة الرقص .  
فألصور الحركية الكلية للمشى تمنعنا من أن نؤلف على الفور الصورة  
الحركية للرقص من الصور الحركية للمشى وغيره ، فما يصل مخطط  
الرقص دفعة واحدة إلى الامتلاء بالصور المناسبة . وهذا التأخر الناتج  
عن اضطرار المخطط إلى أن يتأدى بالصور الأولية الكثيرة تدريجاً إلى  
تصالح جديد ، والناتج كذلك في معظم الأحيان عن تبدلات تطرأ على  
المخطط لتجعله قابلاً للانتشار في صور - هذا التأخر الخاص الناشئ عن  
تلمسات ومحاولات مشعة قليلاً أو كثيراً ، وعن تلاؤمات الصور مع المخطط  
والمخطط مع الصور ، وعن تداخلات أو تجمعات بين الصور - ليس  
هو المسافة بين المحاولة الشاقة والتنفيذ السهل . بين تعلم التمرين  
والتمرين نفسه ؟

ومن السهل أن نرى الأمور تجري على هذا النحو في كل جهد يبذل  
للتعلم والفهم ، أي على الجملة في كل جهد عقلي . انظروا إلى جهد التذكر .  
لقد بينا أنه يكون بالانتقال من المخطط إلى الصورة . إلا أن من الحالات  
ما يكون فيها انتشار المخطط في صور مباشرة . إذ لا يكون هناك إلا  
صورة واحدة تتقدم للقيام بهذا العبء . وفي حالات أخرى يكون هناك  
عدد كبير من الصور تتنافس على القيام به . ومتى كان هناك عادة  
صور مختلفة كان معنى ذلك ، بوجه العموم ، أن ليس بينها جميعاً  
صورة تتوفر فيها الشروط التي يقتضيها المخطط . ولهذا يمكن أن يكون  
على المخطط أن يتبدل هو نفسه ، حتى يحصل على الانتشار في صور .  
وهكذا فأنني حين أريد أن أتذكر اسماً علماً أتوجه أولاً ما أتوجه إلى

الشعور العام الذي خلفه في ، وهذا الشعور العام « مخطط حركي » .  
وسرعان ما تتوارد الى خاطري صور اولية كثيرة . كحروف الابجدية مثلا .  
فتحاول هذه الحروف ان تتألف معا . او ان يحل بعضها محل بعض .  
وان تنتظم على أي حال وفقا لما يأمر به المخطط . ولكن كثيرا ما تبين  
اثناء هذا العمل استحالة الوصول الى صورة منظمة باقية ، وعندئذ  
يتبدل المخطط تدريجيا ، بتأثير نفس الصور التي ايقظها . والتي يمكن  
مع ذلك ان تتبدل هي الاخرى بل ان تزول . ولكن ، سواء انتظمت  
الصور فيما بينها فحسب ، أم كان على المخطط والصور ان يطاوع كل  
منها الآخر . فان جهد التذكر يتضمن بعدا بين المخطط والصور ، يتبعه  
تقارب تدريجي . وكلما كان هذا التقارب يقتضي ذهابا وايابا وتذبذبا  
ونضالا ومفاوضة كان الشعور بالجهد اشد .

ولا تتجلى هذه الحركة في أي موضع تجليها في جهد الاختراع . فها هنا  
نشعر شعورا واضحا بوجود شكل تنظيمي . قد يكون متغيرا . لكنه  
سابق على العناصر التي سننظم . ثم نشعر بوجود تراحم بين العناصر  
بعضها وبعض . ثم نشعر . اذا تم الاختراع . بتوازن هو تلاؤم متبادل  
بين الصورة والمادة . والمخطط يتغير من فترة الى فترة . لكنه في كل فترة  
من هذه الفترات يظل ثابتا بعض الثبات . ويكون على الصور ان تتلاءم  
معه . وتجري الامور كما لو كنا نمط حلقة من المطاط في كل الاتجاهات  
معا حتى نضطرها الى اتخاذ الشكل الهندسي لمضلع ما . فالمطاط ،  
على وجه العموم ، يضيق في بعض النقاط بنسبة ما يستطيل في بعضها  
الآخر . فنحتال على الامر ، ونثبت النتيجة في كل مرة . وقد يكون علينا  
اثناء هذه العملية ان نغير الشكل الذي حددناه للمضلع في اول الامر .  
ان الامر على هذا النحو في جهد الاختراع ، سواء ادام ثواني معدودة أم  
اقتضى سنين طويلة .

وبعد . فهل هذا التردد بين المخطط والصورة ، وهذه الحركة بين الصور وهي تتألف أو تتنازع حتى تدخل في المخطط . اي هذه الحركة الخاصة من التصورات . هل هذا كله جزء من شعورنا بالجهد متم له ؟ هل يجوز لنا . ما دمنا نراه موجودا حيثما نشعر بالجهد غائبا حيثما يغيب هذا الشعور . ان لا نسلم بانه داخل في هذا الشعور نفسه ؟ ولكن . من جهة اخرى . اني لحركة تصورات وافكار ان تدخل في تركيب شعور ؟ تعميل السيكلوجيا المعاصرة الى ان ترد كل ما في الانفعال من عنصر انفعالي الى احساسات محيطية . وحتى حين لا تذهب الى هذا الحد ترى ان الانفعال لا يمكن ان يرد الى التصور . فما هي اذن العلاقة الصحيحة بين اللون الانفعالي الذي يصبغ كل جهد عقلي ، وبين هذا النوع من حركة التصورات الذي يكشف عنه التحليل ؟

من السهل ان اعترف بأن الانفعال الذي نشعر به في الانتباه والتفكير والجهد العقلي بوجه عام ، يمكن ان ينحل الى احساسات محيطية . ولكن ليس يتبع هذا ان « حركة التصورات » التي رايناها مميزا للجهد العقلي لم نشعر بها هي نفسها في هذا الانفعال . ولعله يكفي ان نقول ان حركة الاحساسات جواب لحركة التصورات . او انها ان صبح التعبير صدى لها على مستوى آخر . وهذا سهل فهمه . لا سيما وان الامر هنا ليس امر تصور بل حركة تصورات . بل نزاع او تداخل بين التصورات . من الممكن ان نفهم ان يكون لهذه الذبذبات العقلية مرافقات جنسية . من الممكن ان نفهم ان يتبع تردد العقل هذا قلق من الجسم . فتكون الاحساسات المهيضة تعبيرا عن هذا التوقف نفسه . وعن هذا القلق ذاته . الا يمكن ان نقول بوجه عام ان الاحساسات المحيطية التي يكشف عنها التحليل في انفعال ما هي رموز الى التصورات التي يرتبط بها هذا



الانفعال وينشأ منها ؟ اننا نميل الى تمثيل افكارنا بحركات في الخارج ، وشعورنا بهذا التمثيل وهو يتحقق يرتد الى الفكر في نوع من الوثوب ، فينشأ عن ذلك هذا الانفعال الذي مركزه عادة تصور ، ولكننا نرى منه على وجه الخصوص الاحساسات التي كانت امتدادا لهذا التصور . هذا الى ان الاحساسات والتصور متصلان اتصالا كاملا بحيث لا نستطيع ان نقول اين ينتهي التصور واين تبدأ الاحساسات . ولذلك فان الشعور يأخذ المتوسط فيجعل من الانفعال حالة فريدة في نوعها هي وسط بين الاحساس والتصور . ولكن فلنقتصر على القاء هذه النظرة بدون ان نقف عندها طويلا . فان المسألة التي نطرحها هنا لا يمكن ان تحل حلا شافيا في حالة علم النفس الراهنة .

وببقى علينا أخيرا ان نبين ان هذا المفهوم للجهد العقلي يفسر النتائج الرئيسية للعمل العقلي . وانه في الوقت نفسه اقرب المفاهيم الى ملاحظة الوفائع ملاحظة صافية بسيطة . وابعدها عن ان يكون نظرية من النظريات .

يجمع الناس على الاعتراف بأن الجهد يهب للتصور وضوحا وتميزا عظيمين . والتصور يزداد وضوحا بنسبة ما يضافى عليه عدد اكبر من التفاصيل . ويزداد تميزا بنسبة ما يزداد عزله ويحسن تفريقه عن كل التصورات الاخرى . ولكن اذا كان الجهد العقلي سلسلة من الافعال وردود الافعال التي تتحقق بين مخطط وصور ، فقد فهمنا اذن ان هذه الحركة تؤدي من جهة الى زيادة عزل التصور ، وتؤدي من جهة أخرى الى زيادة غناه . فالتصور ينعزل عن كل التصورات لان المخطط المنظم يطرح الصور التي لا تستطيع ان تنشره فتضفي على المضمون الفعلي للشعور فردية حقيقية . وهو من جهة أخرى يمتليء بعدد متزايد من التفاصيل لان تنشر المخطط يكون بابتلاع كل الذكريات وكل الصور

التي يستطيع المخطط ان يهضمها . وهكذا ففي الانتباه الى ادراك ما ،  
اي في هذا الجهد العقلي البسيط ، يبدأ الادراك بأن يوحى فرضا لتأويله ،  
وعندئذ يجذب هذا المخطط اليه ذكريات كثيرة يحاول ان يطابق بينها  
وبين اجزاء معينة من الادراك نفسه ، فيفتني الادراك بكل التفاصيل التي  
تستحضرها الذاكرة ، وفي نفس الوقت ينعزل عن سائر التفاصيل التي  
تستحضرها الذاكرة ، وفي نفس الوقت ينعزل عن سائر الادراكات بعنوان  
بسيط يكون المخطط قد بدأ يلصقه عليه ان صح التعبير .

قالوا ان الانتباه ضرب من « وحدانية الفكرة » (١) ، ولفتوا النظر  
من جهة اخرى ، الى ان غنى حالة عقلية ما متناسب تناسباً طردياً مع  
الجهد الذي يبذل فيها . ان هاتين النظرتين قابلتان لان يوفق بينهما  
بسهولة . ان في كل جهد عقلي كثرة من الصور ( مرئية او كامنة ) .  
تتدافع وتتزاحم لتدخل في مخطط . ولكن لما كان المخطط واحداً وغير  
متغير الى حد ما ، فان الصور الكثيرة التي تتطلع الى ملئه اما ان تكون  
متشابهة فيما بينها ، او متوافقة بعضها مع بعض . ولا يكون الجهد  
العقلي اذن الا حيث تكون عناصر عقلية ماضية بسبيل التنظيم . وبهذا  
المعنى ، فكل جهد عقلي هو اتجاه الى « وحدانية فكرة » . ولكن الوحدة  
التي يسير اليها الفكر عندئذ ليست وحدة مجردة ، يابسة ، فارغة .  
انها وحدة « فكرة موجهة » مشتركة بين عدد كبير من العناصر المنظمة .  
انها وحدة الحياة نفسها .

ومن خطأ في فهم طبيعة هذه الوحدة نشأت الصعوبات الاساسية التي  
تثيرها مسألة الجهد العقلي . فلا شك ان هذا الجهد « يركز » الفكر

---

(١) ريبو ، « سيكولوجية الانتباه » ، باريس ١٨٨٩ ، ص ٦ .

ويعرفه الى تصور « وحيد » . ولكن ليس ينتج عن كون التصور واحدا .  
انه تصور بسيط . اذ يمكن ان يكون معقدا . وقد بينا انه حيثما يبذل  
الفكر جهدا يكن ثمة تعقد ، وان هذا بعينه هو مميز الجهد العقلي . لذلك  
اعتقدنا ان في امكاننا ان نفسر الجهد العقلي من غير ان نخرج من العقل  
نفسه ، وذلك بنوع من تألف العناصر العقلية او تداخل بعضها مع بعض .  
اما اذا خلطنا هنا بين الوحدة والبساطة ، اذا تصورنا ان الجهد العقلي  
يمكن ان ينصرف الى تصور بسيط ، ويحفظ له بساطته ، فيماذا اذن  
يتميز تصور ما حين يكون شاقا عن هذا التصور نفسه حين يكون سهلا ؟  
بماذا اذن تختلف حالة التوتر العقلي عن حالة الارتخاء العقلي ؟  
ايجب ان نبحث عن الاختلاف في خارج التصور نفسه ؟ انجعله في المصاحب  
الانفعالي للتصور ، او في تدخل « قوة » خارجية عن العقل ؟ لا ذلك  
المصاحب الانفعالي ، ولا هذه القوة التي لا يمكن تحديدها ، قادرة على  
ان تقول لنا بماذا ولماذا كان الجهد العقلي ناجعا ؟ حين تأتي اللحظة  
التي يجب فيها ان تفسر النجع ، لا بد ان نستبعد كل ما ليس بتصور ،  
وان نقف امام التصور نفسه ، وان نبحث عن فرق داخلي بين التصور  
السلبى فحسب وبين هذا التصور نفسه اذ ينصحب بجهد ، وسوف  
ندرك حتما عندئذ ان هذا التصور انما هو مركب ، وان ليس بين عناصر  
التصور علاقة واحدة في الحالين . ولكن اذا كان التركيب الداخلي مختلفا  
فلماذا نبحث عن مميز الجهد العقلي في غير هذا الاختلاف ؟ اذا كان  
سيجب علينا دائما ان ننتهي الى الاعتراف بهذا الاختلاف ، فلماذا لا نبدا  
به ؟ واذا كانت الحركة الداخلية لعناصر التصور تفسر ، في الجهد العقلي ،  
المشقة والنجع معا ، فكيف لا نرى في هذه الحركة جوهر الجهد العقلي ؟

قد يقال اننا نسلم اذن بشائية المخطط والصورة . ونسلم في الوقت نفسه بتأثير احد العنصرين في الآخر ؟

ولكن يجب ان نلاحظ اولا ان المخطط الذي نعنيه ليس امرا عجيبا ولا فرضيا . لا وليس فيه ما يخالف اتجاهات سيكولوجية متعمدة على ان تعرف كل تصور بنسبته الى صور واقعية او ممكنة ، ان لم ترد كل تصوراتنا الى صور . وبالنسبة الى صور واقعية او ممكنة انما يعرف المخطط العقلي ، على نحو ما عالجناه في هذه الدراسة كلها . انه انتظام لصور . واتجاه عقلي من شأنه تارة ان يهيء وصول صورة بعينها ، كما هو الامر في حالة الذاكرة . وتارة ان ينظم حركة طويلة بعض الطول بين الصور القادرة على ان تأتي فتدخل فيه . كما هو الامر في حالة الخيال المبدع . انه في الحالة المفتوحة ما هي الصورة في الحالة المغلقة . انه يمثل بلغة **الصيرورة** . حركيا ، ما تقدمه لنا الصور **جاهزا** ، وفي حالة سكونية . انه يظل حاضرا فعلا ما استمر استحضار الصور ، حتى اذا حضرت الصور ، انتهت رسالته ، فامحى وزال . ان الصورة الثابتة الحواشي ترسم ما كان . فالعقل الذي لا يعمل الا في صور من هذا النوع لا يزيد على ان يستأنف ماضيه كما هو . او ان يأخذ منه العناصر الثابتة ، ويركبها في صورة اخرى كصانع الموزاييك . اما العقل المرن ، القادر على ان يستخدم تجربته الماضية بأن يثنيها وفقا لخطوط الحاضر ، فانه يحتاج عدا الصور الى تصور من نوع آخر ، قادر ابدا على ان يتحقق في صور ، لكنه مستقل ابدا عن هذه الصور . وما المخطط الا هذا التصور . فوجود هذا المخطط شيء واقع اذن ، ورد كل تصور الى صور صلبة . مقدودة على غرار الاشياء الخارجية ، هو الاحرى بأن يعد فرضا . أضف الى ذلك ان هذا الفرض لا يتجلى نقصه في موضع كما يتجلى في المسألة



التي نحن بصدددها . فلو كانت الصور تؤلف مجموع حياتنا النفسية ،  
فماذا اذن تتميز حالة التركيز الفكري عن حالة التبعثر ؟ يجب ان نفترض  
ان الصور في بعض الحالات تتعاقب بدون ما غاية مشتركة . وانه في  
بعض الحالات الاخرى ، بفضل حظ عجيب ، تتجمع كل الصور المتسايرة  
والتعاقبة على نحو يؤدي شيئاً فشيئاً الى حل مسألة واحدة بعينها ؟  
قد يقال ليس هذا حظاً . وانما هو التشابه بين الصور يجعلها تتنادى  
على نحو آلي ، وفقاً لقانون التداعي العام . ولكن يجب ان نلاحظ ان  
الصور التي تتعاقب قد لا يكون بينها اي تشابه خارجي . ان تشابهها  
داخلي صرف . انه وحدة في الدلالة ، وتكافؤ في القدرة على حل مسألة  
معينة تحتل الصور بازائها اوضاعاً متشابهة او متتامة رغم اختلافاتها  
في الشكل العياني . فلا بد اذن ان يتصور الذهن المسألة لا على شكل  
صورة . اذ حين تكون صورة فانها تستدعي صوراً تشبهها وتشابه فيما  
بينها . اما وان وظيفتها هي ان تستدعي الصور وتجمعها على حسب  
قدرتها على حل المسألة ، فيجب ان نحسب حساب قدرة الصور . لا  
شكلها الخارجي الظاهري . فها هنا اذن طراز من التصور متميز عن  
تصور الصورة ، وان كان لا يمكن ان يعرف الا بالنسبة اليها .

وعبثاً يعترضون بقولهم : ان من الصعب ان نتخيل تأثير المخطط في  
الصورة ؛ والا فهل تأثير الصورة في الصورة اوضح ؟ حين يقولون ان  
الصور تتجاذب بفضل تشابهها ، فهل يزيدون على ان يلاحظوا الظاهرة  
ملاحظة فحسب ؟ كل ما نطلبه هو ان لا يهملوا اي جزء من التجربة .  
فالى جانب تأثير الصورة في الصورة هناك جذب ودفع يحدثهما المخطط  
في الصور . الى جانب انتشار الفكر على مستوى واحد ، سطحاً ، هنالك  
الحركة الفكرية التي تمضي من مستوى الى مستوى ، عمقاً . الى جانب

آلية التداعي هنالك آلية الجهد العقلي . والقوى التي تعمل في الحالتين لا تختلف في الشدة فحسب ، بل في الاتجاه ايضا . اما ان نعرف كيف تعمل ، فهذا سؤال ليس من شأن علم النفس وحده ، بل يرتبط بمسألة السببية ، هذه المسألة العامة الميتافيزيائية . بين الدفع والجذب ، بين « العلة الفاعلة » و « العلة الغائية » ، هناك فيما اعتقد شيء وسيط ، ضرب من النشاط استخرج منه الفلاسفة ، عن طريق الافكار والفصل ، وبالمرور بالحدين المتعارضين الاقصيين ، فكرة العلة الفاعلة من جهة ، وفكرة العلة الغائية من جهة اخرى . ان قوام هذه العملية ، التي هي عملية الحياة نفسها ، انتقال تدريجي من الاقل تحققاً الى الاكثر تحققاً ، من المنطوي الى المنتشر ، من التضمن المتبادل بين الاجزاء ، الى تراصف هذه الاجزاء . ان الجهد العقلي شيء من هذا النوع ، ونحن اذ حللناه ، فقد احطنا ما وسعنا الاحاطة ، في هذا المثال الذي هو اكثر الامثلة تجريداً وبالتالي اكثرها بساطة ، احطنا بذلك الضرب من جعل اللامادي مادياً اكثر فأكثر ، الامر الذي به يتميز نشاط الحياة .

## الدماغ والفكر: وهم فلسفي

ان فكرة التعادل بين الحالة النفسية والحالة الدماغية التي تقابلها ، تنفذ الآن في قسم كبير من الفلسفة المعاصرة . حتى لتراهم يتناقشون حول اسباب هذا التعادل ودلالته اكثر مما يتناقشون حول التعادل نفسه . فيرى بعضهم انه راجع الى أن الحالة الدماغية مزدوج هي نفسها في بعض الحالات باشعاع نفسي يديرها . ويرى بعض آخر انه ناتج عن كون الحالة الدماغية والحالة النفسية داخليتين في سلسلتين من الوقائع متقابلتين . نقطة نقطة ، من غير أن يكون ثمة ضرورة لاعتبار الاولى خالقة للثانية . ولكن هؤلاء وأولئك يسلمون بالتعادل او قل بالموازاة بين السلسلتين على حد تعبيرهم في معظم الاحيان . وتحديدًا لهذه الفكرة نصوغها فيما يلي : « اذا وجدت حالة دماغية معينة تبعثها حالة نفسية معينة » او : « ان في وسع العقل ، لو أوتي قدرة فوق قدرة العقل الانساني ، فشهد حركات الذرات التي يتألف منها دماغ الانسان ، وكان يملك معجما يترجم الحالات الفزيولوجية الى الحالات النفسية . ان في وسع هذا العقل ان يقرأ في الدماغ ابان عمله كل ما يجري في الشعور المقابل » او ايضا : « ان الشعور لا يقول شيئًا غير ما يجري في الدماغ . كل ما هنالك انه يعبر عنه بلغة أخرى » .

---

(١) مذكرة تليت في مؤتمر الفلسفة بجنيف عام ١٩٠٤ . ونشرت في « مجلة الميتافيزياء والاخلاق » بعنوان : « المغالطة السيكونفزيولوجية » .

لا شك ان اصول هذه النظرية اصول ميتافيزيائية . فهي مشتقة من الفلسفة الديكارتية على خط مستقيم ؛ تضمنتها فلسفة ديكارت ( ولو في كثير من التقييدات والحق يقال ) ، فاستخلصها خلفاؤه وذهبوا بها الى اقصاها ، ثم انتقلت عن طريق الاطباء الفلاسفة في القرن الثامن عشر الى علم النفس الفيزيولوجي في عصرنا الحاضر . ومن السهل ان نفهم لماذا قبلها الفيزيولوجيون من غير نقاش . فانهم اولا لم يخيروا بينها وبين غيرها . لان المشكلة اتت اليهم من الفلسفة والفلاسفة لم يقدموا لهم حلا آخر . ثم انه كان من مصلحة الفيزيولوجيا ان تشايح هذا الراي ، وان تعمل **كما لو** كان عليها في يوم من الايام ان تقدم لنا الترجمة الفيزيولوجية الكاملة للنشاط النفسي . فبهذا الشرط وحده انما كانت تستطيع ان تتقدم الى امام ، وان توغل في تحليل الشروط الفيزيولوجية للفكر ايضالا ما ينفك يزداد . وكان ذلك - ولعله ما يزال - مبدءا عظيما للبحث : يجب ان لا نتعجل فنرسم الفيزيولوجيا حدودا ما يجوز ان تتعدها ، لا ولا لاي بحث علمي آخر . ولكن شتان بين هذا المبدأ وبين ان نقرر تقريرا مذهبيا وجود موازاة نفسية فيزيولوجية . فهذا فرضية فلسفية ، لا قاعدة علمية . انه ، في الحدود التي يمكن ان نعقل ضمنها ، فلسفة لعلم محدود بحدود رياضية صرفة ، اي للعلم على نحو ما كان يفهم في عصر ديكارت . وفي اعتقادنا اننا اذا درسنا الوقائع بدون فكرة سابقة تقوم على آلية رياضية انتهينا الى فرضية ادق فيما يتصل بالتقابل بين الحالة النفسية والحالة الدماغية ، وادركنا ان الحالة الدماغية لا تعبر عن الحالة النفسية الا عن **الافعال** التي تحضرها هذه الحالة الدماغية : ان الحالة الدماغية ترسم للحالة النفسية مفاصلها الحركية . انك قد تعرف الحالة الدماغية التي تصاحب حالة نفسية معينة . ولكن عكس هذا غير صحيح . فرب حالة دماغية واحدة تقابلها حالات نفسية متنوعة جدا .



ولا نريد الآن ان نعود الى هذا الحل الذي عرضناه في كتاب سابق . ثم ان البرهان الذي نقدمه الآن مستقل عن ذلك الحل تمام الاستقلال . فنحن لا نريد هنا ان نبذل فرضية الموازنة النفسية الفيزيولوجية بفرضية أخرى وانما نريد ان نقرر ان فرضية الموازنة هذه تنطوي ، في صورتها الرائجة ، على تناقض اساسي . على ان هذا التناقض سيعلمنا كثيرا من الامور ، لاننا اذا احسنا ادراكه اوجسنا الاتجاه الذي يجب ان نبحث فيه عن حل المسألة ، واكتشفنا في الوقت نفسه سرّ وهم من أدق اوهام الفكر الفلسفي . ونحن اذن لا نقوم بعمل نقدي او تهديمي فحسب .

انني ادعي ان هذه النظرية تقوم على التباس في الحدود ، وانها ما ان نصفها صياغة صحيحة حتى تهدم نفسها بنفسها ، وان تقرير الموازنة النفسية الفيزيولوجية تقريراً مذهبياً ينطوي على حيلة جدلية ينتقلون بها خلسة من نظام اشارة الى نظام آخر مخالف له من غير ان يشعروا بعملية الابدال هذه . وليست هذه السفسطة - وهل انا في حاجة الى ان اقول ذلك ؟ - مقصودة ، فانما توحى بها حدود السؤال المطروح نفسه . ولا منجى لفكرنا من اقترافها عفواً ، ما لم نفرض على انفسنا ان نصوغ فرضية الموازنة بكل واحد على حدة من نظامي الاشارة هذين اللذين تملكهما الفلسفة .

اننا مخيرون ، حين نتحدث عن الاشياء الخارجية ، بين نظامين في الاشارة ، فاما ان نعامل هذه الاشياء وما يطرأ عليها من تغيرات على انها اشياء ، واما ان نعاملها على انها تصورات . وكلا هذين النظامين مقبول ، شريطة ان يحافظ احدهما على النظام الذي ينتخبه .

ولنحاول قبل كل شيء ان نميز هذين النظامين تمييزاً دقيقاً . حين

يتحدث المذهب الواقعي عن اشياء ، وحين يتحدث المذهب المثالي عن تصورات ، فانهما لا يتناقشان حول الفاظ : فهذان في الواقع نظامان في الاشارة مختلفان ، اي طريقتان مختلفتان في فهم تحليل الواقع . فأما بالنسبة الى المثالي فليس في الواقع شيء غير ما يبدو لشعور الفرد ، او للشعور عامة . ومن السخف ان نتحدث عن خاصية من خواص المادة لا يمكن ان تصبح موضوع تصور . فليس ثمة امكان (كمون) ، او على الاقل ليس في الاشياء شيء امكاني نهائيا . فكل ما هو موجود فهو فعلي او قابل لان يكون فعليا . اي ان المذهب المثالي نظام في الاشارة يتضمن ان كل ما هو جوهري في المادة معروض او يمكن ان يكون معروضا في تصورنا لها ، وان مفاصل الواقع هي بعينها مفاصل التصور . واما المذهب الواقعي فيقوم على عكس هذا الفرض . انه يرى ان المادة موجودة بفض النظر عن التصور ، وان تحت تصورنا للمادة علة لهذا التصور لا تدرك ، وان وراء الادراك الذي هو فعلي ، قوى وامكانيات مختبئة ، وان ما في تصورنا من تقسيمات ومفاصل متوقف على طريقتنا في الادراك .

لست أشك ان في الامكان ان نعرف هذين الاتجاهين ، على نحو ما نجدهما في تاريخ الفلسفة ، تعريفات اعمق . ونحن انفسنا قد استعملنا كلمتي « الواقعية » و « المثالية » ، في كتاب سابق ، بمعنى آخر يختلف عن هذا . ولسنا نصر اذن اي اصرار على التعريفين اللذين ذكرناهما الآن . وهما يميزان ، على وجه الخصوص ، المثالية التي تتبع خطى بركلي ، والواقعية التي تعارضها . ولعلهما يعبران ، في دقة كافية ، عن الفكرة القائمة في الاذهان عن هذين الاتجاهين ، من حيث ان المثالية لا تتجاوز ما هو قابل للتصور ، في حين ان الواقعية تطمح فيما يفوق التصور . ولكن البرهان الذي سنخططه مستقل عن كل مفهوم تاريخي للواقعية والمثالية .

فمن ينكر شمول هذين التعريفين . فليعتبر كلمتي واقعية و مثالية تعبيرين اصطلاحيين نعني بهما . في خلال هذه الدراسة . نظامين في الإشارة الى الواقع ، يذهب احدهما الى امكان التوحيد بين الاشياء وبين تصور الشعور الانساني لها منشورا في المكان ، ويذهب الآخر الى استحالة ذلك . ومن المسلم به ان هذين الفرضين ينفي احدهما الآخر ، وانه لا يجوز اذن ان نطبقهما معا على موضوع واحد . وذلك كل ما نحتاج اليه في برهاننا الذي سنعرضه .

نريد ان نقرر النقاط الثلاث الآتية : ١ - اذا اخترنا الطريقة المثالية كان القول بالموازاة ( بمعنى التعادل ) بين الحالة النفسية والحالة الدماغية منطوبا على تناقض . ٢ - واذا اخترنا الطريقة الواقعية وجدنا هذا التناقض نفسه في صورة اخرى . ٣ - ولا يمكن ان نقول بفكرة الموازاة الا اذا استعملنا الطريقتين معا في قضية بعينها . ولا تبدو هذه الفكرة معقولة الا اذا كنا نقفز حالا ، بنوع من البهلوانية ، من الواقعية الى المثالية ومن المثالية الى الواقعية ، فنظهر في الاولى متى أوشكنا ان نقبض علينا متلبسين بجرم التناقض في الثانية . وطبيعي ان نفعل ذلك ، فان المشكلة التي نعالجها ، هذه المشكلة النفسية الفيزيولوجية ، مشكلة العلاقة بين الدماغ والفكر . يوحى الينا طرحها نفسه بوجهتي النظر الواقعية والمثالية؛ فكلمة « دماغ » تصرفنا الى التفكير في « شيء » وكلمة « فكر » تصرفنا الى التفكير في « تصور » . حتى ليتمكن القول ان منطوق السؤال ينطوي . بالقوة . على الالتباس الذي سيتضمنه الجواب .

فلنقف أولا في وجهة النظر المثالية . ولننظر مثلا في ادراك الاشياء التي تشغل ساحة البصر في لحظة ما . ان هذه الاشياء تؤثر في مراكز البصر عن طريق الشبكية والعصب الضوئي : تسبب تبديلا في تجمعات

الذرات والجواهر الفردة . فما هي علاقة هذا التبديل الدماغى بالاشياء الخارجية ؟

ستقوم نظرية الموازنة هنا على القول بأننا نستطيع متى امتلكنا الحالة الدماغية ، اى نزيل بضربة عصا سحرية كل الاشياء المدركة من غير ان نبدل شيئاً مما يجري فى الشعور ، لان هذه الحالة الدماغية التى تسببها الاشياء هى التى تحدد الادراك الشعورى ، لا الاشياء نفسها . ولكن كيف لا نرى ان قضية كهذه مستحيلة بالنسبة الى الفرض المثالى ؟ ان الاشياء الخارجية ، بالنسبة الى المثالية ، انما هى صور ، والدماغ احدى هذه الصور . وليس فى الاشياء نفسها غير ما هو معروض او يمكن ان يعرض فى الصورة التى تقدمها هذه الاشياء . وليس اذن فى حركة الذرات الدماغية الا حركة هذه الذرات . ما دام ذلك هو كل ما افترضناه فى الدماغ ، فهو كل ما نجده فيه ، وكل ما يمكن ان نستخرجه منه . اما ان نقول ان صورة العالم المحيط تخرج من هذه الصورة ، او انها تتجلى بهذه الصورة ، او انها تنبثق متى وجدت هذه الصورة ، او اننا ندركها متى ادركنا هذه الصورة ، فاننا نناقض عندئذ انفسنا ، لاننا قد افترضنا هاتين الصورتين اعني العالم الخارجى والحركة الدماغية الداخلية من طبيعة واحدة ، ولان الصورة الثانية هى ، بحسب الفرض ، جزء صغير من ساحة التصور ، على حين ان الاولى تملأ ساحة التصور بكاملها . ولو كانت المثالية تعتقد بان الحركة شىء باطني فى تصورنا لها ، وبأنها قوة خفية لا ندرك منها الا اثرها فىنا ، لكان معقولا ان تقول ان الاهتزاز الدماغى يتضمن تصور العالم الخارجى على حالة الامكان . اما وانها ترد الحركة الى تصور ، فسرعان ما يبدو هذا متناقضا ، اذ كأنها تقول عندئذ ان ركننا صغيرا من التصور هو التصور كله .



انا أفهم ، في الفرض المثالي ، ان يكون التبدل الدماغى نتيجة لفعل الاشياء الخارجية ، ان يكون حركة يستقبلها الجسم وتمضي تهىء استجابات مناسبة : افهم ان تكون المراكز العصبية ، وهى صور بين الصور ، صور متحركة كسائر الصور ، افهم ان تكون اجزاء متحركة تلتقط بعض الحركات الخارجية وتستجيب لها استجابات تنفذها تارة وتكتفى بالشروع فيها تارة . الا ان دور الدماغ لا يزيد عندئذ على ان يخضع لافعال تصورات اخرى وان يرسم مفاصلها الحركية كما قلنا . وفي هذا يكون الدماغ ضروريا لباقي التصور ، فما ان يصب باذى حتى يعقب ذلك اضطراب عام في الصور . الا انه لن يرسم التصورات نفسها . لانه لا يستطيع ، هو التصور بين التصورات . ان يرسم كل التصورات . الا اذا لم يعد جزءا من التصور . بل اصبح هو نفسه الكل . وهكذا نرى ان فكرة الموازاة . اذا صيغت بلغة مثالية صارمة . امكن تلخيصها في القضية المتناقضة الآتية : **الجزء هو الكل .**

**ولكن الحقيقة أنهم ينتقلون ، من حيث لا يدرون ، من وجهة النظر**  
**المثالية الى وجهة نظر واقعية مزيفة .** لقد بداوا بأن اعتبروا الدماغ تصورا كسائر التصورات . داخلا في التصورات الاخرى ، وغير منفصل عنها ؛ وعندئذ فلا يكون على الحركات الدماغية الداخلية التى هي تصور بين التصورات ان تبعث التصورات الاخرى . لأن هذه التصورات الاخرى موجودة معها ومن حولها . ولكنهم يصلون من حيث لا يشعرون الى اعتبار الدماغ والحركات الدماغية أشياء ، اي علا مختبئة وراء تصور معين ، وممتدة الى أبعد مما هو متصور منها بما لا نهاية له . لماذا هذا الإنزلاق من المثالية الى الواقعية ؟ ان كثيرا من الاوهام النظرية تسهله . ولكن ما كانوا ليمضوا اليه بمثل هذا اليسر لولا اعتقادهم بأن الوقائع تشجع عليه .

والواقع ان الى جانب الادراك هناك ذاكرة . انني اذكر الاشياء التي ادركتها مرة ، فقد تكون الاشياء زالت ، وبقي جسمي وحده ؛ ومع ذلك تعود الصور الاخرى فتظهر ذكريات . لابد اذن ان يكون لجسمي ، او لجزء من جسمي ، قدرة على استحضار الصور الاخرى ؛ وهبه لا يخلقها خلقاً ، فهو على الاقل قادر على بعثها . فهل كان يمكن ذلك لو لم تكن حالة دماغية معينة تقابل ذكريات معينة ، ولو لم يكن هناك ، بهذه المعنى الدقيق ، موازنة بين العمل الدماغي والفكر ؟

اقول جواباً على هذا ان من المستحيل . في الفرض المثالي ، ان نتصور شيئاً مع غياب هذا الشيء نفسه غياباً كاملاً . اذا كان لا يوجد في الشيء الحاضر غير ما نتصوره عنه ، واذا كان حضور الشيء هو تصورنا له ، فان كل جزء من تصور الشيء سيكون جزءاً من حضوره . نعم ، ان الذكرى لن تكون هي الشيء نفسه . فانه يعوزها من اجل ذلك امور كثيرة . فهي اولا جزئية ، لا تحتفظ من الشيء عادة الا ببعض عناصر الادراك الاصلي . وهي ثانياً غير موجودة الا بالنسبة الى الشخص الذي يتذكرها ، على حين ان الشيء نفسه موضوع تجربة مشتركة . وثالثاً حين ينبثق « التصور الذكري » فان التبدلات المصاحبة التي تحصل في « التصور الدماغ » لا تكون حركات قوية بحيث تحض « التصور الجسم » على الاستجابة مباشرة ، كما في الادراك . ان الجسم لا يشعر بأن الشيء المدرك يحرضه . ولما كانت هذه الالهابة الى العمل هي قوام الشعور بالوجود الفعلي ، فان الشيء المتصور لا يبدو عندئذ فعلياً ، وهذا ما نعبر عنه حين نقول ان الشيء لم يعد حاضراً . والحقيقة ان الذكرى ، في الفرضية المثالية ، لا يمكن ان تكون الا غشاء منتزعا من التصور الاصلي أي من الشيء . وهي تظل حاضرة ، الا ان الشعور ينصرف بانتباهه عنها ، الا اذا دعاه الى ذلك

داع. وليس يعني الشعور ان يدركها الا حين يشعر بأنه قادر على الاستفادة منها ، اي حين ترسم الحالة الدماغية الحاضرة بعض استجابات ناشئة كان يمكن ان يحددها الشيء الواقعي ( اي التصور الكامل ) ، وعندئذ فهذا الشروع بالنشاط يهب للتصور بداية وجود فعلي . ولكن هيهات ، عندئذ ، ان يكون هنالك « موازاة » او « تعادل » بين الذكرى والحالة الدماغية . ان الاستجابات الحركية الناشئة ترسم في الواقع بعض النتائج الممكنة للتصور الذي سيعود الى الظهور ولكنها لا ترسم هذا التصور نفسه . ولما كانت الاستجابة الحركية الواحدة يمكن ان تعقب كثيرا من الذكريات المختلفة ، فلن تكون الذكرى التي تستحضرها حالة جسمية معينة ذكرى بعينها ، بل سيكون هنالك ذكريات كثيرة مختلفة ، ممكنة كلها على حد سواء ، والشعور يختار منها . وليس عليها الا ان يتحقق فيها شرط واحد مشترك هو ان تدخل في اطار حركي واحد : فذلكم هو « تشابهها » ، وهذا تعبير غامض في نظريات التداعي الدارجة ، لكنه يكتسب معنى واضحا دقيقا حين يعرف بأنه وحدة المفاصل الحركية . لا نريد الآن ان نلح على هذه النقطة التي كانت موضوع دراسة سابقة . ولنقتصر على القول : ان الاشياء المدركة ، بالنسبة الى الفرض المثالي . هي التصور كاملا ، وكامل التأثير ، والاشياء المتذكّرة هي هذا التصور نفسه ناقصا وناقص التأثير ، والحالة الدماغية لا تساوي التصور لا هنا ولا هناك لأنها جزء منه .

لنتقل الآن الى الواقعية . ولننظر هل تصبح فيها نظرية الموازاة اوضح .

هذه اشياء تشغل ساحة بصري ، وهذا دماغي في وسطها . وهذه تنقلات في الجواهر الفردة والذرات يسببها في مراكز الحسية تأثير

الاشياء الخارجية . لم يكن يجوز لي ، في وجهة النظر المثالية ، ان انسب الى هذه الحركات الداخلية تلك القدرة العجيبة على ان تزدوج بادراك الاشياء الخارجية . لأنها تنحصر كلها فيما هو متصور منها . وما دمت قد تصورتها . بالفرض ، على انها حركات في فترات الدماغ ، فهي حركات في الدماغ . ولا شيء غير ذلك . ولكن جوهر المذهب الواقعي انه يفترض وراء تصوراتنا علة غير هذه التصورات . فلا شيء يمنعه . فيما يبدو . من ان يعتبر تصور الاشياء الخارجية متضمنا في التبدلات الدماغية . لذلك قال بعض النظريين ان هذه الحالات الدماغية تخلق التصور خلقا . وان التصور ما هو الا « حادثة ملحقه بها » . وافترض البعض الآخر . على الطريقة الديكارتية . ان الحركات الدماغية تسبب ظهور الادراكات الشعورية ، او ان هذه الادراكات وهذه الحركات ما هما الا وجهان لحقيقة واحدة ، لا هي حركة ولا هي ادراك . على ان هؤلاء واولئك مجمعون على القول بأن الحالة الدماغية المعينة تقابلها حالة شعورية معينة ، وان الحركات الداخلية للمادة الدماغية وحدها تستطيع ان تكشف . لمن يحسن قراءتها . عن التفاصيل الكاملة لما يجري في الشعور المقابل .

ولكن اليس واضحا ان النظر الى الدماغ على حدة ، الى حركة ذرانه على حدة ، ينطوي هنا على تناقض حقيقي ؟ ان من حق المثالي ان يرى امكان عزل الشيء الذي يعطيه تصورا معزولا ؛ لان الشيء لا يتميز بالنسبة اليه عن التصور . غير ان الواقعية انما تقوم على رد هذه الدعوى . وعلى القول بأن خطوط الانفصال التي يقيمها تصورنا بين الاشياء خطوط اصطناعية او نسبية ، وان تحتها مجموعة من الافعال المتبادلة والامكانيات المتشابكة ، أي ان الواقعية تحدد الشيء لا بدخوله في التصور . بل بتضامنه مع مجموع من الواقع لا يمكن ان يعرف في ذاته . وكلما تعمق العالم طبيعة



الجسم في اتجاه « واقعه » ، كان يرد كل خاصة من خواص هذا الجسم ، وبالتالي يرد وجود الجسم نفسه ، الى العلاقات التي بينه وبين باقي المادة القادرة على التأثير فيه . وما الحدود التي يؤثر بعضها في بعض تأثيرا متبادلا - كائنا ما كان الاسم الذي تسمى به ، ذرات او نقاط مادية او مراكز قوة - ما هي في نظرة الا حدود وقتية . اما الواقع النهائي فهو **التأثير المتبادل او التفاعل .**

لقد بداتم بأن افترضتم دماغا تبدله اشياء خارجية عنه ، فتنشأ عن ذلك تصورات ، ثم ازلتم هذه الاشياء الخارجية عن الدماغ ، واسندتم الى التبدل الدماغي القدرة على ان يرسم . وحده ، تصور الاشياء . ولكنكم اذ تسحبون الاشياء التي تحيط بالدماغ ، تسحبون ايضا ، شئتم ام أبيتم ، الحالة الدماغية التي تستمد من هذه الاشياء خصائصها ووجودها . وانتم لا تحتفظون بها الا لانكم تنتقلون خلسة الى نظام الاشارة المثالي الذي يفترض الشيء المعزول في التصور قابلا ، بالحق ، لأن يعزل .

الا فاقصروا على فرضكم : اذا حضرت الاشياء الخارجية والدماغ نشأ التصور . فيجب ان تقولوا ان هذا التصور ليس تابعا للحالة الدماغية وحدها . بل للحالة الدماغية والاشياء التي تحدد هذه الحالة الدماغية ، لأن هذه الحالة وتلك الاشياء تكون الآن معا كتلة لا تنقسم . وهكذا فان نظرية الموازاة التي تقوم على عزل الحالات الدماغية ، وافترضها قدرة وحدها على ان تخلق او تسبب ، او تترجم على الاقل ، تصور الاشياء ، ما ان نصفها صياغة دقيقة حتى تهدم نفسها بنفسها . اذ لو صيغت بلغة واقعية صارمة كانت ما يأتي : **ان الجزء الذي يدين بكل ما هو الى باقي الكل ، يمكن تصوره باقيا حين يزول الكل . او : ان اضافة بين حدين تعادل أحدهما .**

اما أن تكون حركات اللرات التي تتم في الدماغ هي ما تعرضه في تصورنا لها ، واما أن تكون مختلفة عنه . فان كان الفرض الاول ، فستكون كما ادركناها ، وسيكون باقي ادراكنا شيئا آخر . ستكون صلتها بالباقي صلة المتضمن بالمتضمن ، وتلك هي وجهة النظر المثالية . وان كان الفرض الثاني ، كان وجودها الداخلي مؤلفا من تضامنها مع كل ما وراء مجموع ادراكاتنا الاخرى ، وبمجرد نظرنا الى وجودها الداخلي ، ننظر الى كل الواقع الذي تكون معه مجموعة غير منقسمة . ومعنى هذا أن الحركة الدماغية الداخلية تزول حين ننظر اليها على انها حالة معزولة . ولن يكون موضوع بحث أن نجعل اساسا للتصور حادثة ليست الا جزءا من التصور ، وجزءا مقتطعا من وسطه اصطناعيا .

ولكن الحقيقة أن المذهب الواقعي لا يستقيم له وجود ، على حالته الصافية . انه يستطيع أن يفترض وجود الواقع عامة وراء التصور ، ولكنه متى اخذ يتحدث عن واقع بالذات رايناه ، شاء أم أبى ، يوحد بين الشيء وبين تصورنا له . ففي قرارة واقع مختبئ ، حيث كل شيء متضمن حتما في كل شيء ، ينشر المذهب الواقعي التصورات الظاهرة التي هي في نظر المثالي الواقع بعينه . انه واقعي حين يفترض الواقع ، فاذا وصل الى تقرير شيء منه أصبح مثاليا . ولم يعد نظام الاشارة الواقعي ، في تفسيرات التفاصيل ، الا وضع علامة تحت كل حد من حدود النظام المثالي تشير الى صفته الموقته . وعندئذ فان ما قلناه بصدد المثالية سوف ينطبق على الواقعية التي جرئت اليها المثالية . ان اعتبار الحالات الدماغية معادلا للإدراكات والذكريات يرتد دائما ، مهما تختلف اسماء المذاهب ، الى القول بأن الجزء هو الكل .

واذا تعمقنا هذين المذهبين وجدنا أن جوهر المثالية هو أنها تقف عند

ما هو معروض في المكان وعند التقسيمات المكانية ، بينما يرى المذهب الواقعي ان هذا الفرض سطحي ، وان هذه التقسيمات اصطناعية ؛ انه يتخيل ، وراء التصورات المترافقة ، مجموعة من افعال متبادلة ، ويتخيل تبعا لذلك تفهم التصورات بعضها لبعض . ولما كانت معرفتنا للمادة لا تستطيع ، من جهة اخرى ، ان تخرج من المكان خروجا كاملا ، وكان هذا التضمن المتبادل لا يستطيع ، مهما عمق ، ان يصبح فوق المكان بدون ان يصبح فوق العلم ، لذلك فالواقعية لا تستطيع ان تتجاوز المثالية في تفسيراتها . فما يقوم المرء بعمل علمي الا ويكون في المثالية ( على نحو ما عرفناها ) . والا ما كان لنا ان ننظر الى بعض اجزاء معزولة من الواقع ، فنعتبر بعضها شرطا لبعض ، الامر الذي هو العلم بعينه . فليس فرض الواقعي هنا اذن الا مثلا اعلى الغاية منه ان يذكره بأنه لم يتعمق ابدا بتفسير الواقع تعمقا كافيا ، وان عليه ان يكتشف العلاقات الاعمق بين اجزاء الواقع المرصوفة امام اعيننا في المكان . ولكن هذا المثل الاعلى لا يستطيع الواقعي ان يمتنع عن تجسيده ، فيجسده في التصورات المنشورة التي يعتبرها المثالي الواقع بعينه . وعندئذ تصبح هذه التصورات بالنسبة اليه اشياء ، اي مستودعات تضم امكانيات مختبئة ، الامر الذي يسمح له ان يعتبر الحركات الدماغية الداخلية ( التي اصبح يعدها الآن اشياء لا مجرد تصورات ) كأنها تحتوي بالقوة على التصور بكامله . وهذا هو قوام قوله بالموازاة النفسية الفيزيولوجية . انه ينسى انه قد وضع المستودع خارج التصور لا في التصور ، خارج المكان لا في المكان ، وان فرضه كان على كل حال يقوم على افتراض الواقع اما غير منقسم واما مختلفا في مفاصله عن مفاصل الشعور . انه حين يجعل كل جزء من التصور مقابلا لجزء من الواقع انما يفصل الواقع على حسب التصور ، وينشر الواقع في المكان ،

ويترك بذلك مذهبه الواقعي . ويدخل في المذهب المثالي . حيث علاقة الدماغ بباقي التصور هي بالبداهة علاقة الجزء بالكل .

لقد تحدثتم أولا عن الدماغ على نحو ما نراه . على نحو ما تقتطعه من مجموع تصورنا ، ولم يكن اذن الا تصورا ، وكنا اذن في المثالية . وكانت علاقة الدماغ بباقي التصور علاقة الجزء بالكل . ومن هذا انتقلتم فجأة الى واقع يشوي تحت التصور . فإذا سلمنا لكم بذلك كان هذا الواقع تحت المكان ، ولكن كان معنى هذا أيضا ان الدماغ ليس كيانا مستقلا . ولا يبقى هنالك الا مجموع الواقع الذي لا يدرك في ذاته . والذي يمتد فوقه مجموع تصورنا . وها نحن اولاء في الواقعية . فلا في المثالية ولا في هذه الواقعية يمكن ان تكون الحالات الدماغية معادل التصور . ان مجموع الاشياء المدركة هو الذي سيدخل أيضا ( مختبئا هذه المرة ) في مجموع ادراكنا . ولكن ها نحن اولاء ، اذ نهبط الى تفصيلات الواقع . نظل نؤلفها على نحو ما الفنا التصور ، ووفقا لنفس القوانين . ومعنى هذا اننا اصبحنا لا نميز بين الاثنين . اننا نعود اذن الى المثالية . وكان ينبغي ان نمكث الآن فيها . ولكننا لا نفعل . اننا نحفظ حقا بالدماغ على نحو ما هو متصور ، ولكننا ننسى انه اذا كان الواقع منشورا في التصور ، اي ممتدا في التصور لا مشتدا في الدماغ ، فانه لا يستطيع والحال هذه ان يخفي تلك القوى والامكانيات التي كانت تحدث عنها الواقعية ، وعندئذ نجعل الحركات الدماغية معادلا للتصور بكامله . وهكذا فاننا نتذبذب من المثالية الى الواقعية ، ومن الواقعية الى المثالية ، ولكن تذبذبنا يكون من السرعة بحيث نعتقد اننا ساكنون لا نتحرك ، او كأننا ركزنا قدما هنا وقدما هناك ، وجمعنا المذهبين في واحد . ان هذا التوفيق الظاهري بين رأيين لا يمكن التوفيق بينهما هو نظرية الموازنة .



لقد حاولنا أن نبدد الوهم . ولكننا لا ندعي أننا نجحنا في ذلك نجاحا كاملا ، فما أكثر ما هنالك من افكار تعطف على نظرية الموازنة ، وتلتف حولها ، وتذود عنها . فبعض هذه الافكار ولدته نظرية الموازنة نفسها . وبعضها الآخر وجد قبلها وحضر على ذلك الزواج غير الشرعي الذي رايناه ينجبها ، وبعضها الثالث لم يكن بينه وبينها قرابة عائلية ، ولكنه نسج على منوالها من طول ما عاش على جنباتها . وهذه الافكار كلها تنشئ اليوم من حول هذه النظرية خطا دفاعيا قويا ما ان نتغلب عليه في نقطة حتى تتجدد المقاومة في نقطة اخرى . ولندكر من هذه الافكار ما يلي :

١ - الفكرة الضمنية القائلة بوجود نفس دماغية ( بل يمكن أن نقول عن هذه الفكرة انها لا شعورية ) . اي نفس متركزة في مادة القشرة الدماغية . فلما كان التصور يبدو انه ينتقل مع الجسم ، فكثروا في الامر كما لو كان معادل التصور قائما في الجسم نفسه . فاعتبروا الحركات الدماغية هي هذه المعادلات . فلم يبق على الشعور ، حتى يدرك العالم بدون أن ينزعج ، الا أن يتمدد في هذه المساحة الضيقة ، مساحة القشرة الدماغية ، في هذه « الحجرة المظلمة » الحقيقية ، التي يتكرر فيها العالم المحيط مصفرا .

٢ - فكرة أن كل سببية فهي ميكانيكية ، وانه ليس في الوجود شيء لا يمكن أن يحسب رياضيا . فلما كانت افعالنا مشتقة من تصوراتنا ( الماضية منها والحالية ) ، افترضنا أن الدماغ الذي يصدر عنه الفعل لا بد يحتوي على معادل الإدراك والذكرى والفكر نفسه ، والا كنا نخالف السببية الميكانيكية . ولكن القول بأن العالم كله ، ومن ضمنه الكائنات الحية ، يرد الى الرياضة المحضة ، نظرة قبلية تعود في أصلها الى الديكارتيين . واذا كان يمكن أن يعبر عنها تعبيرا حديثا وأن تترجم الى لغة

العلم الحاضر . وان يربط بها عدد متزايد من الحوادث الملاحظة ( التي ساقى هي اليها ) . وان تنسب اليها عندئذ اصول تجريبية ، فان الجزء الذي يمكن قياسه فعلا من العالم جزء محدود ، والقانون الذي يعدونه مطلقا ما زال محتفظا بصفة الفرض الميتافيزيائي التي كانت له في ايام ديكارت .

٣ - فكرة انه ، للانتقال من وجهة نظر التصور ( المثالية ) الى وجهة نظر الشيء في ذاته ( الواقعية ) ، يكفي ان نحل محل تصورنا الحي الملون ، هذا التصور نفسه وقد انحل الى رسم غير ذي الوان ، اي الى العلاقات الرياضية بين اجزائه . لكأننا من هذا الفراغ الذي يحدثه التجريد قد توّمنّا تنوبما مغناطيسيا فقبلنا ان يلقي في روعنا ان ثمة دلالة عجيبة تترقرق في مجرد تنقل نقاط مادية في المكان ، اي في ادراك مضيق ، على حين انه ما كان ليخطر ببالنا ان نمر بهذه المزية الصورة العيانية التي نجدها في ادراكنا المباشر ، رغم انها اغنى . الحقيقة انه يجب ان نختار بين مفهوم للواقع ينشر الواقع في المكان وبالتالي في التصور ، ويعتبره بكامله فعليا او قابلا لان يكون فعليا ، وبين مذهب يعتبر الواقع مستودع قوي ، ويعتبره منظويا على نفسه وبالتالي فوق المكان . ليس في وسع اي تجريد او حذف او تقليل نجريه على الاول ان يجعله قريبا من الثاني . وكل ما تكون قلناه بصدد العلاقة بين الدماغ والتصور في مثالية ملونة تقف عند التصورات المباشرة الملونة الحية ايضا ، ينطبق بعديا على مثالية معقدة ترد فيها التصورات الى هيكلها الرياضي ، ولكن تبدو فيها بوضوح اشد ، لصفاتها المكانية وخارجيتها المتبادلة ، استحالة ان يحتوي احدها على كافة التصورات الاخرى . فان نكون محونا من التصورات الامتدادية ،

بحكها بعضها ببعض ، الصفات التي تميزها في الإدراك ، فليس معنى ذلك أننا اقتربنا خطوة واحدة من واقع افترضناه في اشتداد ، وافترضناه بالتالي يزداد واقعية بنسبة ما يزداد عدم امتداد . ان قطعة النقود التي امحت علامة قيمتها لكثرة الاستعمال لا تكتسب قوة شرائية لا حد لها ! .

٤ - فكرة أنه اذا كان هنالك كلان متضامنان ، فان كل جزء من الكل الاول متضامن مع كل جزء من الكل الثاني . فلما لم يكن هناك حالة شعورية الا ولها مصاحب دماغي ، ولما كان لا يتم تبدل في الحالة الدماغية الا ويتبعه تبدل في الحالة الشعورية ( ولو ان العكس ليس صحيحا بالضرورة في كل الحالات ) ، ولما كان الفساد الذي يصيب النشاط الدماغي يستتبع خلا في النشاط الشعوري استنتجوا من ذلك ان اي جزء من الحالة الشعورية يقابله جزء معين من الحالة الدماغية ، وانه يمكن ، تبعا لذلك ، ان يحل أحد الحدين محل الآخر . الا انه لا يسوغ لنا ان نطبق على تفاصيل الاجزاء شيئا لم نلاحظه او نستدل عليه الا في الكلين ، وان تقلب بذلك علاقة التضامن الى علاقة معادل بمعادل . ان وجود لولب صغير في الآلة يتيح لها ان تعمل ، وفقدان هذا اللولب يوقفها عن العمل ، فهل يتبع ذلك ان كل جزء من اللولب يقابل جزءا من الآلة ، وان اللولب معادل الآلة . ان علاقة الحالة الدماغية بالتصور يمكن ان تكون كعلاقة اللولب بالآلة ، اي علاقة الجزء بالكل .

هذه الافكار الاربع نفسها تتضمن عددا كبيرا من الافكار الاخرى التي يكون من الشائق ان نحللها هي الاخرى ، لأننا سنجد فيها مرافقات مختلفة لنقمة أساسية واحدة هي نظرية الموازنة . ولم نزد في هذه الدراسة على ان بينا التناقض في النظرية نفسها . ولما كانت النتائج

التي تؤدي إليها والموضوعات التي تنطوي عليها تفشي ساحة الفلسفة كلها ، لذلك رأينا ان هذه الدراسة النقدية ضرورية ، ويمكن ان تتخذ منطلقا لنظرية في الروح من ناحية علاقاتها بالجبر في الطبيعة .







# الأعلام الوارد ذكرها في الكتاب

|                |             |                 |             |
|----------------|-------------|-----------------|-------------|
| Tartini        | تارتيني     | Artigues        | أرتيج       |
| Tissié         | تيسييه      | Erdmann         | ادرمان      |
| Taine          | تين         | Aristote        | ارسطو       |
| Galilée        | جاليلو      | Arnaud          | آرنو        |
| Grasset        | جراسيه      | Platon          | أفلاطون     |
| Jensen         | جنسن        | Albès           | ألبيس       |
| Goldschieder   | جولدشيدر    | Alfred Maury    | ألفريد موري |
| James Sully    | جيمس سولي   | Allen Star      | ألن ستار    |
| Darwin         | دارون       | André           | أندره       |
| Dromard        | درومار      | Angel           | أنجل        |
| Dugas          | دوجا        | Audibert        | أوديبير     |
| Dodge          | دودج        | Bagley          | باجلي       |
| Delage         | ديلاج       | Bergson         | برجسون      |
| Descartes      | ديكارت      | Bernard - Leroy | برنار لوروا |
| Dewey          | ديوي        | Broca           | بروكا       |
| Robert Houdin  | روبير هودان | Pillsbury       | پلسبوري     |
| Robert         | روبرت       | Bolrac          | بواراك      |
| Robertson      | روبرتسون    | Bourdon         | بوردون      |
| Ribot          | ريبو        | Paulhan         | بولان       |
| Sander         | ساندر       | Bonatelli       | بوناتييلي   |
| Spinoza        | سبينوزا     | Pick            | پيك         |
| Charles Bonnet | شارل بونيه  | Belugou         | بيلوجو      |
| Scherner       | شرنر        | Binet           | بينيه       |
| Schopenhauer   | شوبنهاور    | Piéron          | بيرون       |

|               |             |           |           |
|---------------|-------------|-----------|-----------|
| Lamarck       | لامارك      | Freud     | فرويد     |
| Lametrie      | لامتري      | Forel     | فورييل    |
| Le Lorrian    | لو لوران    | Wigan     | فيجان     |
| Leibniz       | ليبنيتس     | Fouillée  | فوييه     |
| Lemaître      | لوميتر      | Féré      | فيرييه    |
| Lewes         | لويس        | Cabanis   | كابانييس  |
| Leon Kindberg | ليون كندبرج | Cattel    | كاتل      |
| Max Simon     | ماكس سيمون  | Kay       | كاي       |
| Müller        | مولر        | Kepler    | كيلر      |
| Meyers        | ميرز        | Krauss    | كراوس     |
| Nodet         | نوديه       | Kraepelin | كربلن     |
| Newton        | نيوتن       | Claparède | كلارباريد |
| Huxley        | هكسلي       | Coriat    | كوريا     |
| Helvétius     | هلفتيوس     | Kussmaul  | كوسمول    |
| Hoffding      | هوفدينج     | Lapie     | لابي      |
| Hervey        | هيري        | Ladd      | لاد       |
| William James | وليم جيمس   | Laquer    | لاكير     |
|               |             | Lalande   | لالاند    |

# المراجع الوارد ذكرها في الكتاب

## المجلات

|  |                               |
|--|-------------------------------|
| Journal of Nervous and Mental Diseases | مجلة الامراض العصبية والعقلية |
| Jarb. f. Psychiatrie und Neurologie    | حولية الطب العقلي والعصبي     |
| Annales médico - psychologiques        | الحوليات الطبية النفسية       |
| Medical Record                         | السجل الطبي                   |
| Archives de psychologie                | سجلات علم النفس               |
| Année psychologique                    | السنة السيكلوجية              |
| Arch. f. Psychiatrie                   | مجلة الطب العقلي              |
| Philosophical Review                   | مجلة الفلسفة                  |
| Revue philosophique                    | المجلة الفلسفية               |
| Revue des Deux Mondes                  | مجلة العالمين                 |
| Allg. Zeitschr. für Psychiatrie        | المجلة العامة للطب العقلي     |
| Journal of Mental Science              | مجلة العلم النفسي             |



### الكتب

أوديير . « الجامع في فن الاستظهار عامة » ، باريس ١٨٤٠

AUDIBERT, Traité de mnémotechnie générale , Angers, 1894

برجسون ، « المادة والذاكرة » . باريس ١٨٩٦

BERGSON, matière et mémoire, paris, 1896

برنار لوروا . « وهم التعرف الكاذب » ، باريس ١٨٩٨

BERNARD - LEROY, L'illusion de la fausse reconnaissance, Paris, 1898

بولان . « سيكولوجية الابتكار » ، باريس ١٩٠١

POWLLAN, Psychologie de l'invention, Paris 1901

بينيه . « سيكولوجية كبار الحسابين ولاعبى الشطرنج » ، باريس ١٨٩٤

BINET, Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs,

Paris, 1870

بيير جانييه . « امراض الحصار والوهن النفسي » ، باريس ١٩٠٣

P. JANET, Les obsessions et la psychasthénie, Paris, 1903

تين ، « في الذكاء » ، باريس ١٨٧٠

TAINE, De l'Intelligence, Paris, 1870

روبير هودان ، « مسارات » ، باريس ١٨٦١

ROBERT HOUDIN, Confidences, Paris, 1861

ريبو ، « الخيال الخالق » ، باريس ١٩٠٠

RIBOT, L'imagination créatrice, paris, 1900

ريبو ، « سيكولوجية الانتباه » ، باريس ١٨٨٩

RIBOT, Psychologie de l'attention, Paris 1889

ريبو ، « أمراض الذاكرة »

RIBOT, Les maladie de la mémoire

سولي ، « أوهام الحواس والفكر »

SULLY, Les illusions des sens et de l'esprit

كوسمول ، « أمراض الكلام » ، باريس ١٨٨٤

KUSSMAUL, Les troubles de la parole, paris 1884

فوريل . « الذاكرة وأمراضها » ، زوريخ ١٨٨٥

FOREL, Das Gedächtnis und seine Abnormitäten, Zurich, 1885

فيجان ، « نظرة جديدة إلى الجنون : ازدواج العقل » ، لندن ١٨٨٤

A. L. WIGAN, A new view of insanity : the duality of the mind,  
London; 1884

لاكير ، « الطب العصبي »

LAQUER, Neurologie

لويس . « مسائل الحياة والفكر » ، لندن ١٨٧٩

LEWES, problems of Life and Mind. London, 1879

هوفدنج ، « علم النفس »

HOFFDING, Psychologie

وليم جيمس ، « مبادئ علم النفس » ، ١٨٩٠

WILLIAM JAMES, Principles of psychology, 1890



# الفهرس

## صفحة

تقديم . . . . . ١

### ١ - الشعور والحياة

المسائل الكبرى - الاستنتاج والنقد والروح المذهبية - خطوط الوقائع -  
الشعور ، الذاكرة ، الاستباق - من هي الكائنات الشاعرة ؟ - وظيفة  
الاختيار - الشعور اليقظ ، والشعور الغاي - الشعور واستحالة التنبؤ -  
آلية العمل الحر - اشتدادات الديومة - تطور الحياة - الإنسان - النشاط  
الخالق - دلالة الفرح - الحياة الاخلاقية - الحياة الاجتماعية - الحياة  
الآخرة . . . . . ٢٠ - ٢٦

### ٢ - النفس والجسم

رأي عامة الناس - النظرية المادية - نقص المذهب - الاصول الميتافيزيائية  
لفرض الموازنة أو التعادل بين النشاط الدماغي والنشاط النفسي - ماذا  
تقول التجربة ؟ - الوظيفة الحركية للدماغ - الفكر وظهوره في حركات -  
الانتباه الى الحياة - الدهول والجنون - ما توحيه دراسة الذاكرة ، وذاكرة  
الكلمات خاصة - أين تختزن الذكريات ؟ - في بقاء النفس بعد فناء الجسم ٢٧ - ٥٥

### ٣ - « أشباح الاحياء » و « البحث الروحي »

سوء الظن « بالبحث الروحي » - « التخاطر » امام العلم - التخاطر والتطابق -  
صفة العلم الحديث - اعتراضات على البحث الروحي باسم العلم -  
الميتافيزياء المتضمنة في هذه الافتراضات - ما عسى أن تؤدي اليه دراسة  
النشاط الروحي مباشرة - مستقبل البحث الروحي . . . . . ٥٦ - ٧٦

### ٤ - الحلم

دور الاحساسات البصرية ، والسمعية ، واللمسية وغيرها في الحلم - دور  
الذاكرة - هل الحلم خالق ؟ - آلية الادراك في الحلم وفي اليقظة - مشابهاة  
واختلافات - المميز النفسي للنوم - عدم الاهتمام والارتخاء - حالة التوتر ٧٧ - ٩٩



## ٥ - ذكرى الحاضر والتعرف الكاذب

وصف التعرف الكاذب - السمات التي تميزه : (١) عن بعض الحالات المرضية ،  
 (٢) عن التعرف الغامض أو غير المؤكد - ثلاثة مذاهب في التفسير ، على حسب  
 ما يعد التعرف الكاذب اختلالا في التصور ، أو في الشعور ، أو في الإرادة ؟ -  
 نقد هذه النظريات - مبدأ في تفسير طائفة برمتها من الاختلالات النفسية -  
 كيف تتكون الذكرى - ذكرى الحاضر - ازدواج الحاضر ادواكا وذكرى -  
 لماذا يكون هذا الازدواج غير شعوري عادة - كيف يعود فيصبح شعوريا -  
 نتيجة عدم الانتباه الى الحياة - نقص في الوثبة . . . . . ١٠٠ - ١٢٩

## ٦ - الجهد العقلي

ماهو المميز العقلي للجهد العقلي ؟ - مستويات الشعور المختلفة ، وحركة الفكر  
 الذي يجتازها - تحليل جهد الذاكرة : الاستدكار الفوري والاستدكار الجاهد -  
 تحليل انتباه الفهم : التأويل الآلي والتأويل المنتبه - تحليل جهد الاختراع :  
 المخطط والصور وتلاؤمهما المتبادل - نتائج الجهد - الدلالة الميتافيزيقية  
 للمسألة . . . . . ١٤٠ - ١٧٢

## ٧ - الدماغ والفكر : وهم فلسفي

التعادل الذي تسلم به بعض المذاهب بين الدماغى والنفسى - هل يمكن أن  
 نترجم هذه النظرية سواء بلغة المذهب المثالي أو بلغة المذهب الواقعي ؟ -  
 التعبير المثالي للنظرية : انها لا تنقضى التناقض الا بانتقال لا شعوري الى  
 المذهب الواقعي - التعبير الواقعي للنظرية : انها لا تنجو من التناقض الا  
 بتسلل لا شعوري الى المذهب المثالي - تذبذبات الفكر المتكررة واللاشعورية  
 بين المثالية والواقعية - اوهام اضافية تقوّي الوهم الاساسي . . . . . ١٧٤ - ١٩١

الأعلام الوارد ذكرها في الكتاب . . . . . ١٩٢ - ١٩٤

المراجع الوارد ذكرها في الكتاب . . . . . ١٩٥ - ١٩٧





# هنري برغسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

مدركات الشعور المباشرة

المادة والذاكرة

الضحك

التطور الخلاق

الطاقة الروحية

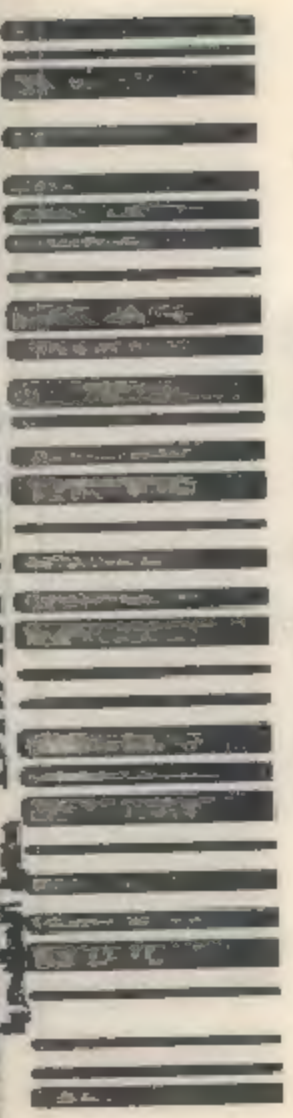
منبع الأخلاق والدين

الفن والفكر والواقع المتحرك

الثنى ٤٥ قرشاً

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

Bibliotheca Alexandrina



0450435